¿Pueden hablar los subalternos?

Gayatri Chakravorty Spivak

TRADUCCIÓN Y EDICIÓN CRÍTICA DE
MANUEL ASENSI PÉREZ

Gayatri Chakravorty Spivak

Gayatri Chakravorty Spivak nació en Calcuta en el año 1942. Perteneció a la primera generación de intelectuales indios tras la independencia de la India. Estudió en la Universidad de Calcuta hasta que en 1960 viajó (con dinero prestado, señala ella misma) a Estados Unidos para hacer un máster en la Universidad de Cornell. Mientras preparaba su doctorado dio clases en la Universidad de Iowa. Su tesis doctoral versó sobre la vida y la poesía de W. B. Yeats, y fue dirigida por Paul de Man, de quien siempre ha reconocido su virtud como profesor e intelectual. En la actualidad ocupa una cátedra de la Avalon Foundation en la Universidad de Columbia.

MANUEL ASENSI PÉREZ

Manuel Asensi Pérez es catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad de Valencia. Es profesor visitante en diversas universidades norteamericanas y españolas donde imparte seminarios, másters y cursos de doctorado. Asimismo, es coordinador del Programa de Estudios Independientes (PEI) del Museu d'Art Contemporani de Barcelona, dentro del que enseña regularmente crítica de arte. Fundó y dirige la revista *Prosopopeya. Revista de Crítica Contemporánea*, que publica la Editorial Tirant lo Blanch. Colabora, en calidad de crítico cultural, en el suplemento «Culturas» del periódico *La Vanguardia*.





¿Pueden hablar los subalternos?



¿Pueden hablar los subalternos?

Gayatri Chakravorty Spivak

TRADUCCIÓN Y EDICIÓN CRÍTICA DE
MANUEL ASENSI PÉREZ

Índice

La subalternidad borrosa

Un poco más de debate en torno a los subalternos

Manuel Asensi Pérez

Jo vinc d'un silenci antic i molt llarg
de gent que va alçant-se des del fons dels segles
de gent que anomenen classes subalternes...

(Raimon, *Jo vinc d'un silenci*, 1975)

I. Notas sobre «Can the Subaltern Speak?»

Una lectura medianamente atenta de la barroca prosa del ensayo de Spivak «Can the Subaltern Speak?» revela dos partes claramente delimitadas: una es aquella en la que lleva a cabo una crítica feroz de las ideas expuestas por Foucault y Deleuze en su diálogo de 1972 titulado «Les Intellectuels et le pouvoir (entretien avec G. Deleuze)»; la otra está centrada en el análisis de la subalternidad de la mujer tomando como punto de referencia el rito *sati* y un caso concreto, el de la joven Bubhaneswari Baduri, que se colgó a la edad de diecisiete años.

En realidad, esas dos partes se corresponden a dos textos publicados de forma separada en el tiempo. Para comprenderlo adecuadamente debemos hacer un poco de historia. Ya en el verano de 1983, Spivak dio una conferencia cuyo título era «Power and Desire» que, sin duda, puede considerarse el punto de partida del ensayo al que me estoy refiriendo. Dicha conferencia nunca fue publicada, aunque a juzgar por las palabras de la propia Spivak contenía ya sintéticamente las dos partes señaladas:

> En esta primera versión estaba tratando de desencantarme de Foucault y Deleuze, a causa, creo, que la gente del semanálisis había convertido todo eso en una especie de graffiti americano. Había hablado del *sati* bajo la influencia de Lata Mani, pero no había escrito todavía a propósito del mensaje de Bhubaneswari.[1]

1 «In Response: Looking Back, Looking Forward», texto de próxima publicación en Rosalind Morris (ed.): *«Can the Subaltern Speak?» History of An Idea*. [«In that first version I was trying to unenthrall myself from Foucault and Deleuze — because of the semanalyse people, turning all that into

Se aprecia en ellas que los dos núcleos temáticos señalados estaban ya presentes en aquella conferencia.

Sin embargo, el primer texto se publicó en la revista *Wedge* en 1985 con el título de «Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice». Su alusión al sacrificio de las viudas revela con claridad que el tema de ese ensayo está constituido por el rito *sati* y por su abolición durante el periodo colonial británico. A pesar de las alusiones diseminadas a lo largo del texto a Foucault y Deleuze, estos no se convierten en ningún momento en objeto explícito de análisis, y el texto se centra de un modo bastante exclusivo en la cuestión de la subalternidad tomando como hilo conductor el rito *sati* y la posición del imperialismo británico al respecto.

El segundo se publicó en 1988 con el título «Can the Subaltern Speak?» en el libro editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. En la breve introducción a este texto, Spivak asegura que el título original del ensayo fue «Power, Desire, Interest»,[2] en probable alusión a la conferencia de 1983 y a su intención primera de que llevara dicho título. Esta versión incorpora, aumentada, la publicada en 1985, la cual queda integrada como segunda parte de su estructura.

La primera parte toma como objeto de discusión el mencionado diálogo entre Foucault y Deleuze. No es muy arriesgado decir que esta primera parte, centrada en los dos intelectuales franceses, le sirve a Spivak para situar el problema teórico de la representación del subalterno en todos los polos de ese proceso: en el del sujeto que trata de representarlos (el intelectual), en el del objeto de la representación (el subalterno), y en el modo de la representación (la teoría, el método, el concepto). La segunda parte, por su lado, es empleada como una manera de ilustrar la fundamentación teórica de la primera. Tal ilustración se realiza mediante dos impactantes ejemplos: el de las viudas que se autoinmolan en la pira del marido muerto, y el de una tía suya que se suicidó a la edad de diecisiete años empleando su cuerpo como texto y mensaje. Son dos ejemplos extraídos de su propia experiencia, una colectiva y pública (el rito *sati*), otra singular y privada (su tía Bhubaneswari). Los dos se encuentran bien arraigados en la realidad histórica de la India ubicada en el tránsito del colonialismo al poscolonialismo, ambos pertenecen a la fantasmagoría personal de la propia Spivak.

---

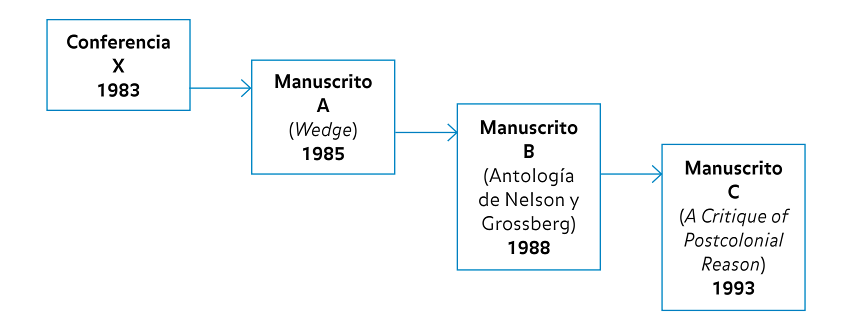
a kind of American graffiti, I think. I had spoken of Sati, under Lata Mani's influence. But I had not yet written of Bhubaneswari's message.»] Salvo indicación contraria, todas las citas han sido traducidas por Manuel Asensi Pérez.

2 Gayatri Chakravorty Spivak: «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg: *Marxism and Interpretation of Culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1988, p. 271.

A fin de cuentas, fue la madre de Spivak (la hermana de Bhubaneswari) la que le contó el hecho. La totalidad de ese texto con las dos partes mencionadas surge, tal y como la autora confesó, del conflicto que le crearon las ideas de Foucault y Deleuze a la luz del suicidio de la joven Bhubaneswari: «Sentí que estaba proyectando la lección de esta joven suicida sobre Foucault y Deleuze.»[3]

He aquí cómo resume la propia Spivak el contenido del texto. En él, asegura, se persiguen dos objetivos: por un lado, criticar los esfuerzos occidentales por problematizar el sujeto, ya que en realidad son cómplices de los intereses económicos de esa parte del mundo; por otro, ofrecer un análisis alternativo de las relaciones entre los discursos de Occidente y la posibilidad de hablar de y por la mujer subalterna.[4] Este resumen condensado del ensayo vale igualmente para su versión definitiva, una versión caracterizada por el hecho de perder su autonomía como texto al pasar a formar parte de la trama de un proyecto más amplio: el libro de 1993 *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. [5] En efecto, allí se pierde en el flujo del tercer capítulo, aquel que lleva el título general de «History», encuadrado entre «Literature» y «Culture». Y, sin embargo, esta última versión de «Can the Subaltern Speak?», por mucho que ya no se llame así ni constituya una identidad, contiene algunas modificaciones importantes de las dos anteriores.

Es la razón por la que en esta edición crítica parto de la existencia de tres manuscritos: el A, que se corresponde al texto publicado en 1985 en *Wedge*; el B, versión publicada en 1988 en la antología de Cary Nelson y Lawrence Grossberg; y el C o texto de la última corrección integrado en 1993 en el libro *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Los tres provienen, a su vez, tal y como ha quedado claro, de la conferencia pronunciada en 1983 (X) y que, como tal, no ha sido jamás publicada. Gráficamente:



«Can the Subaltern Speak?» es un texto complejo, oblicuo, cruzado por unas líneas de fuerza que vamos a intentar aclarar con el doble fin de descubrir buena parte de sus matices y de relanzar el debate sobre la subalternidad. Este ensayo, que, según confesó la propia autora, costó mucho de escribir, surge de una mirada en la que se cruzan dos territorios conflictivos. Por una parte, Spivak era una crítica literaria, especialista en literatura comparada y, de una forma muy concreta, en el posestructuralismo francés. Su traducción al inglés de la obra de Jacques Derrida *De la gramatología* así lo demuestra, y pone sobre la pista de otro de sus grandes intereses: la deconstrucción tanto derridiana como demaniana. No es ningún secreto que en «Can the Subaltern Speak?» Spivak se pone de parte de Derrida frente a Foucault y Deleuze. El feminismo francés era otro de sus centros de atención, tal y como ponen de relieve sus trabajos sobre Kristeva o Cixous. Por otra parte, en aquellos momentos previos a la escritura de su texto, Spivak lee al grupo de estudios subalternos, y a una autora, Lata Mani, que publica una serie de investigaciones sobre el rito *sati*. Al mismo tiempo, llega hasta ella la historia de una tía suya, Bhubaneswari Baduri, que se suicidó a la edad de diecisiete años.

II. El planteamiento de Spivak

La pregunta era clara: ¿qué ocurre con esos intelectuales tan radicales considerados por todo el mundo como el colmo del activismo y de la filosofía liberadora cuando se les proyecta sobre la realidad de los grupos subalternos o, más aún, sobre la mujer subalterna? O al revés: ¿qué resultados arroja el proyectar la realidad de la mujer subalterna sobre la reflexión de esos intelectuales? Y la respuesta también es muy clara: lo que ocurre es que descubrimos que no son tan liberadores como dan a entender, que esconden una trampa y que, en realidad, forman una de las defensas más sólidas del pensamiento occidental. De ahí la frase con la que se abre «Can the Subaltern Speak?»: «En los años ochenta parte de la crítica más radical producida en Occidente fue el resultado de un deseo interesado de conservar el sujeto occidental u Occidente como Sujeto.» Es una frase dura, contundente, agresiva y sin paliativos. El gesto de Spivak repetía de algún modo el de Derrida cuando este afirmaba que la filosofía de Heidegger constituía el último bastión, quizá el más fuerte, de la metafísica

3 Gayatri Chakravorty Spivak: «Subaltern Talk. Interview with the Editors», en Donna Laundry y Gerald Maclean (eds.): *The Spivak Reader*. Nueva York y Londres: Routledge, 1996, p. 288. [«I felt that I was putting the lesson of this young suicide over and above Foucault and Deleuze.»]

4 Spivak: «Can the Subaltern Speak?», op. cit., p. 271.

5 Gayatri Chakravorty Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

occidental.[6] Sin embargo, la cautela de Spivak es menor a la hora de desarrollar una crítica que, sin lugar a dudas, es agresiva donde las haya.

¿Qué es lo que les reprocha? Ante todo ignorar la ideología que enmarca todo su discurso y la cuestión de la ideología en general. ¿Por qué estos autores hablan en su obra una y otra vez de un sujeto diseminado, muerto, cuerpo sin órganos, cuando de repente en el momento de nombrar el sujeto revolucionario convierten a este en un sujeto unitario y compacto, trátese de un «maoísta» o de la «lucha obrera»? ¿Acaso existe algo así como *un* sujeto maoísta u obrero compacto, unitario y sin fisuras? ¿De qué les ha servido el psicoanálisis? Parece estar preguntando Spivak con el ceño fruncido. Una crítica del sujeto clásico no puede afectar únicamente al sujeto individual, sino también a la consideración de un grupo humano como sujeto. Como Foucault y Deleuze pasan por alto este hecho, acaban inaugurando un sujeto. ¿Y qué hay de malo en hablar de la lucha obrera en términos de un sujeto unitario que lleva a cabo la revolución? Que ignora la división internacional del trabajo y pone en la misma balanza a todos los sujetos oprimidos y desposeídos. Y ello, desde luego, es hacerles un flaco favor a aquellos hombres y mujeres que no son legales, no poseen un buen pasaporte y no usan una moneda fuerte, que no tienen ni el mismo poder, ni los mismos deseos, ni los mismos intereses. Lo que, en definitiva, hacen Foucault y Deleuze es dejar de lado la fuerte heterogeneidad del sujeto oprimido y, como sucede muchas veces incluso en los pensadores occidentales más optimistas, convertir al Otro, sea cual sea su situación geopolítica, en algo absolutamente transparente. Adorno diría: son ideológicos en la medida en que practican la identidad y la homogeneidad.[7]

No obstante, aun estando justificada la crítica de Spivak desde el supuesto que acabo de establecer, es evidente que se trata de una lectura forzada y, a la vez, fácil. En el inicio de su texto hay un ligero desliz que esconde una gran importancia: habla de la crítica producida en Occidente en los años ochenta. Sin embargo, el diálogo entre Foucault y Deleuze tuvo lugar como muy tarde en 1972, año de su publicación en la revista *L´Arc*, inmediatamente después de los acontecimientos de mayo del 68, en la estela y en la euforia que provocaron tales acontecimientos. Y de lo que están hablando es de lo sucedido en Francia a finales de los sesenta, momento en que el mundo obrero y universitario se unieron en la lucha política. En este sentido, las declaraciones de

6 Véase, por ejemplo, Jacques Derrida: «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003 (2ª ed.), pp. 63-110 (ed. orig. en francés de 1968).

7 Theodor W. Adorno: «Contribución a la doctrina de las ideologías», en *Escritos sociológicos I, Obras completas*, vol. 8. Madrid: Akal, pp. 427-446 (ed. orig. en alemán de 1972). También, por supuesto, *Teoría estética*. Madrid: Taurus, 1980 (ed. orig. en alemán de 1970).

Foucault y de Deleuze en torno a la necesidad de dar la palabra al loco, a que las masas saben perfectamente lo que quieren y cómo lo quieren, y a que no necesitan a ningún intelectual que les represente, solo son comprensibles en tanto en cuanto están referidas a aquella situación singular que ellos vivieron. El problema reside, ciertamente, en la generalización de esos supuestos, en su conversión en modelo aplicable a cualquier circunstancia y momento. La crítica de Spivak tiene sentido en la medida en que trata de evitar los efectos políticos perniciosos de convertir el planteamiento de Foucault-Deleuze en el Modelo (con mayúscula) de pensamiento político.

Porque, en efecto, considerado desde la óptica de los sujetos subalternos del llamado Tercer Mundo, dicho planteamiento resulta aberrante. A Spivak le angustia de una forma muy especial esa alusión de Deleuze a la necesidad de sentar las bases para que los oprimidos (prisioneros, enfermos, trabajadores, etc.) puedan hablar por sí mismos. ¿Hablar por sí mismos? Parafraseando a su maestro Paul de Man, Spivak podría decir: la posibilidad de hablar no hay que darla por sentado. Y esa es la razón que le lleva a hacer la pregunta: ¿pueden hablar los subalternos? Veamos: una viuda sube a la pira de su marido muerto y se lanza a las llamas para morir también quemada. Es lo que se conoce como rito *sati*. Como escribe Edward Thompson, uno de los autores citados por Spivak: «El *sati* adoptó generalmente la forma del ser quemada viva; pero en la zona de Teluga, incluyendo Vijayanagar, se trataba a veces de ser enterrada viva.»[8]

Decir que «se lanza ella misma» no es del todo correcto, porque tal y como algunas investigaciones han puesto de relieve, muchas veces esas mujeres son obligadas a lanzarse a las llamas, bien por una presión del entorno familiar, bien por el consumo obligado de determinadas drogas, o por todo ello a la vez. El mismo Thompson escribe más adelante:

> Supongo que nadie que haya leído este estudio hasta aquí dudará de que los *satis* de un rajá incluyeron una mayoría de víctimas involuntarias. La muchacha-esclava y la concubina son posesiones, y sabían que la resistencia era inútil.[9]

---

8 Edward Thompson: *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Rite of Widow-Burning*. Londres: Georg Allen & Unwin, 1928, p. 39. [«*Suttee* [la forma inglesa para *sati*] generally took the form of burning alive; but in the Teluga country, including Vijayanagar, it was sometimes by burial alive.»]

9 Ibíd., p. 52. [«I suppose that not one who has read this study so far will doubt that the *satis* of a raja included a majority of unwilling victims. The slave-girl and concubine are chattels, and know that resistance is useless.»]

¿En qué sentido se puede decir que esas mujeres «hablan»? Incluso en el caso de que consideremos que tales actos encuentran una sanción social y, por ello, una respuesta institucional, funcionan únicamente como ejemplos del sujeto subalterno mudo, en especial, de la mujer subalterna muda. Deleuze afirma que ya no existe la representación. ¿Para qué hace falta que cedamos a la trampa de la representación si los oprimidos no solo pueden hablar por sí mismos, sino que, además, saben perfectamente lo que quieren y cómo conseguirlo? El rigor lógico de Deleuze es aplastante: sentadas las condiciones para que los oprimidos hablen, para qué diablos necesitamos al político o al intelectual representándoles. Por eso dice: «No hay ya representación.»

Spivak apunta que Deleuze no se muestra lo suficientemente atento al significante «représentation», al hecho de que esconde una dilogía cuya no percepción comporta, de nuevo, el privilegio del sujeto. «Representación» quiere decir tanto «hablar por» alguien, tal y como sucede en el campo político, como «volver a presentar algo» en el sentido en que, por ejemplo, un bodegón de Cézanne re-presenta una determinada fruta. Cuando se dice que «ya no hay representación», ¿qué se quiere significar? ¿Que el intelectual ya no necesita hablar por esos oprimidos ya que estos hablan por sí mismos? ¿O que el intelectual o el sujeto en general no posee una conciencia representativa adecuada de la realidad? La discusión de este problema ocupa una buena parte del texto «Can the Subaltern Speak?», por su importancia dentro del argumento sobre los subalternos y porque es el momento en que Spivak lanza a Marx contra Foucault y Deleuze. Aunque pueda parecer extraño, crea dos bandos: el formado por Foucault-Deleuze y el formado por Marx-Derrida. Lo había afirmado en la introducción al manuscrito B: «Tendré la ocasión de sugerir que un descentramiento todavía más radical del sujeto está, en efecto, implícito tanto en Marx como en Derrida.»[10]

En efecto, otra de las obras clave para poder comprender el ensayo «Can the Subaltern Speak?» es, sin duda, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* de Marx. Tal y como lo confiesa Spivak: «Cuando estaba pensando en Bhubaneswari Baduri, me encontraba llena de *El dieciocho brumario*.»[11] ¿Qué hay en esta pieza periodística de Marx que tanto fascina e interesa a Spivak? Un análisis muy peculiar de la noción de clase en la que esta no es concebida como un sujeto (grupo) unitario con un interés

10 Spivak: «Can the Subaltern Speak?», op. cit., p. 271. [«I will have occasion to suggest that a still more radical decentering of the subject is, in fact, implicit in both Marx and Derrida.»]

11 Lo dice en el ensayo de próxima publicación «In response: Looking Back, Looking Forward», en Rosalind Morris (ed.), op. cit.: *Can the Subaltern Speak? History of An Idea*. [«When I was thinking of Bhubaneswari Baduri, I was full of *The Eighteenth Brumaire*.»]

y un deseo comunes. Al contrario: para Marx la clase es algo artificial creado por determinadas condiciones económicas de existencia. No hay esencialismo de clase y, por consiguiente, el sujeto de la misma está dividido y fracturado.

Todo el empeño de Spivak radica en esta necesidad de demostrar que, a diferencia de Foucault y Deleuze, Marx fractura el sujeto y lo convierte en una heterogeneidad irrecuperable en la que no coinciden el interés y el deseo. Para ello cita un pasaje de *El dieciocho brumario* en el que Marx se refiere al hecho de que los campesinos, aquellos que viven al margen de la ciudad y de sus agrupaciones, «no pueden representarse a sí mismos, sino que tienen que ser representados». En esta afirmación, el término «representación» juega con la idea de «hablar por» (*vertreten*) así como con la de «sustituir» (*darstellen*), pero sin confundirlas, advirtiendo precisamente que la brutalidad política se desprende del hecho de considerarlas equivalentes. De hecho, es la confusión la que conduce a ver en el representante (sea Luis Bonaparte o el intelectual) alguien idéntico a los que representa. Es de esa identidad de la que se desprende, como un efecto indeseable, el sujeto unitario del que venimos hablando desde el inicio.

Con buen criterio demaniano, Spivak observa que mientras *vertreten* pertenece a la esfera de la retórica como persuasión, *darstellen* entra en el ámbito de la retórica como tropo. Y con buen criterio establece que considerar una y otra como continuos supone una confusión política de incalculables y nefastas consecuencias. Una de ellas: pensar que el sujeto subalterno femenino «habla» sin más por sí mismo. O esta otra equivalente: pensar que el intelectual «transparente» puede dar cuenta, desde sus parámetros ideológicos, del sujeto subalterno femenino o, como dice Spivak, diagnosticar la episteme.

Más aún: esa consideración de la continuidad entre *vertreten* y *darstellen* es ciega ante la diferencia entre la representación en el plano político y la representación en el contexto económico (aquí entra toda la temática marxista de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio). U otra más todavía: confundir la necesidad de llegar hasta el otro (persuasión) con la identidad pura entre representante y representado (tropo). En este sentido, es necesario tener en cuenta «cómo la presentación del mundo en la representación [...] disimula la elección y la necesidad de "héroes", representantes paternales, agentes del poder...». Se trata de una diferencia notable por cuanto son modos que en el seno de las formaciones capitalistas son divergentes y que, en última instancia, no pueden dar cuenta de lo que Spivak denomina la «estructura micrológica del poder».

¿Qué es lo que más impresiona a Spivak de la acción de Bhubaneswari Baduri? En realidad, toda la discusión mantenida con Foucault-Deleuze surge del convencimiento de que ni el modo de pensamiento ni las ideas que estos ponen en circulación pueden dar cuenta de la acción de esa joven de diecisiete años, y más en general

del Otro del Tercer Mundo. Esta joven se suicida de forma planificada, esperando a tener la regla, y cuando se encuentra en plena menstruación se cuelga. Tal planificación obedecía al hecho de que no quería que se interpretara su suicidio como un gesto realizado por su tremenda vergüenza ante el embarazo, es decir, a causa de un amor ilícito. Al comprobarse que en el momento de colgarse tenía la regla, los que la atendieran sabrían que su suicidio estaba vinculado a su activismo político en cuanto miembro de un grupo de liberación nacional.

Lo que esto quiere decir es que Bhubaneswari Baduri intentó mandar un mensaje empleando su propio cuerpo y su propia muerte. El callejón sin salida en el que ella se sentía al tener que participar en un atentado político y no poder hacerlo, la lleva a querer hablar mediante un acto terminal. Al igual que las *satis*, ella se suicida, pero no lo hace ni porque su marido haya muerto (arrojándose en una pira de fuego), ni por un amor incondicional que desea salir de la rueda de la vida y de los nacimientos.[12] Lo que Spivak da a entender es que el acto de Bhubaneswari Baduri se inscribe en una tradición de escritura que forma todo un palimpsesto, aquel en el que la mujer escribe sobre el propio cuerpo en el trance de su desaparición. Tal inscripción no quiere decir que la joven se inscriba simplemente en la tradición de esa escritura repitiéndola, sino que provoca una anomalía en su interior al desfigurarla. Ella pensó: que no interpreten que me suicido por la vergüenza de estar embarazada.

Lo que impresiona a Spivak es que su mensaje, tan meticulosamente preparado y enviado, no llega a su destino, no es comprendido, no es escuchado. Incluso las propias primas de Spivak, las otras sobrinas de Bhubaneswari Baduri, han interpretado que su tía se suicidó por culpa de un amor ilícito. Esto en el caso de las sobrinas, pero en otros (autoridades, gobernantes, etc.) ni siquiera prestaron atención. ¿Qué es lo que este acontecimiento nos dice? Nos dice que su mensaje ha sido fallido. En términos derridianos, diríamos que en esta ocasión la posibilidad de que una carta no llegue a su destino (hecho que constituye la condición de posibilidad de toda carta) se ha verificado en el plano empírico. Escuchemos cómo lo dice Derrida: ... una carta puede siempre no llegar a su destino. Su "materialidad", su "topología" consisten en su divisibilidad, en su partición siempre posible [...]. No que la carta no llegue

12 Tal y como escribió Lata Mani: «By immolating herself, the widow purportedly enables herself as well as her deceased husband to enjoy "heavenly pleasures" and even, according to some scriptural texts, to escape thereafter the cycle of birth and death» [«Inmolándose, la viuda supuestamente posibilita que tanto ella misma como su marido fallecido disfruten de los "placeres celestiales" e incluso, según algunos textos escriturales, escapen a partir de ese momento del ciclo de nacimiento y muerte»]. Véase su libro *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998, p. 3.

nunca a su destino, pero es propio de su estructura el poder, siempre, no llegar.»[13] El lector se habrá percatado ya de que esta cuestión de la carta, tal y como es pensada por Derrida, pone muchos problemas a la tesis central de Spivak. Pero no nos precipitemos. Insistamos en que lo que angustia a esta es el hecho de que el mensaje de Bhubaneswari Baduri se ha frustrado. He aquí cómo lo cuenta Spivak:

> Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡el subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado.[14]

Se aprecia en estas palabras que lo que Spivak quiso decir al escribir que el subalterno no puede hablar es que fracasa en su intento de comunicarse. Es importante darse cuenta de que aquí se está denunciando la violencia epistemológica consistente en pensar al Otro según un modelo que de ningún modo lo explica ni da cuenta de él. Spivak denuncia la violencia epistemológica practicada por Foucault y Deleuze, cuyo punto fuerte central es que ese otro (los oprimidos de aquí y de allá, sean de donde sean y vivan donde vivan) puede hablar y ser consciente de sus condiciones. ¿De qué oprimidos estamos hablando? Porque quizá, el trabajador de la Peugeot pueda hablar y sentirse representado por su sindicato. ¿Sucede lo mismo en el caso de «los campesinos analfabetos, los aborígenes y los estratos más bajos del subproletariado urbano», según las palabras de la propia Spivak? ¿Y se pueden dar argumentos semejantes a propósito de los sujetos coloniales bajo un régimen imperialista?

III. En torno a la concepción del «subalterno»

Como se sabe, este interés por el sujeto colonial no se inicia en la India con Spivak, sino con el Grupo de Estudios Subalternos en continuidad con una línea de pensamiento marxista que se remite a 1947, año de la independencia de la India.[15] De acuerdo con Arif Dirlik, el discurso de los intelectuales poscoloniales de la India (como, por ejemplo, el de dicho Grupo de Estudios) es una mera aplicación del método

---

13 Jacques Derrida: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI, 1986, p. 183 (ed. orig. 1980).

14 Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit., p. 308. [«I was so unnerved by the failure of communcation that, in the first version of this text, I wrote, in the accents of passionate lament: the subaltern cannot speak! It was an inadvisable remark.»]

15 Me refiero naturalmente a la tradición india marxista, a intelectuales como Bipan Chandra, Anil Seal, A. R. Desai, etc.

de historiadores británicos como Christopher Hill, E. P. Thompson y Eric Hobsbawm, a la historiografía de la India.[16] Tal método es habitualmente descrito como una historia escrita desde abajo, desde el punto de vista de los vencidos (por emplear la idea expuesta por Benjamin en su «Tesis de filosofía de la historia»), en contra de la versión dada por la historiografía de la elite.

Esta versión se fundamenta en una idea constante: los colonizadores británicos (igual que los colonizados burgueses) fueron beneficiosos para la India porque trajeron la unidad política, instituciones educativas modernas, industrias modernas, leyes (la prohibición del rito *sati*, por ejemplo), etc. Ranajit Guha, el fundador del colectivo de los estudios subalternos, establece una oposición entre la historiografía de la India construida, contada y apoyada por la elite tanto colonialista como colonizada, y aquella otra historiografía, deconstructora de la primera (según las palabras de la propia Spivak), en la que se toma en cuenta el punto de vista del subalterno.

Surge aquí una primera definición de esa entidad borrosa que es el subalterno, una definición negativa, diferencial. En efecto, subalterno es aquel o aquella que no pertenece a la elite, o en palabras de Guha: el integrante de «grupos y elementos sociales [...] que representan *la diferencia demográfica entre la población hindú total y todos los que hemos descrito como "elite"*».[17] En el prólogo que Edward Said escribió al volumen *Selected Subaltern Studies* así lo repite y lo confirma: «La palabra "subalterno", tiene, en primer lugar, connotaciones tanto políticas como intelectuales. Su opuesto implícito es por supuesto "dominante" o "elite", es decir, los grupos en el poder.»[18] En el manuscrito A de «Can the Subaltern Speak?», Spivak asume esa definición de forma sintética: «Tratando de aprender a hablar (más que de oír a o de hablar por) al sujeto históricamente mudo de la mujer fuera de la elite ("subalterna")...»,[19] estableciendo la equivalencia «subalterno = no elite».

---

16 Arif Dirlik: «The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», en Padmini Mongia (ed.): *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Londres: Arnold, 1996, p. 302.

17 Ranajit Guha: «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.): *Selected Subaltern Studies*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 37-44. He aquí el contexto de la frase: «The terms "people" and "subaltern classes" have been used as synonymous throughout this note. The social groups and elements included in this category represent *the demographic difference between the total Indian population and all those whom we have described as the "elite"*» (p. 44) (la cursiva es del autor).

18 Edward Said: «Foreword», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. v. [«The word "subaltern", first of all, has both political and intellectual connotations. Its implied opposite is of course "dominant" or "elite", that is, groups in power.»]

19 Manuscrito A, p. 120.

Veamos las líneas de trabajo del Grupo de Estudios Subalternos tal y como fueron descritas por Guha:

1. El punto de partida es el presupuesto de que la historiografía de la India ha estado durante mucho tiempo dominada por el elitismo colonial y burgués-nacionalista.
2. Dichos grupos elitistas aseguran una y otra vez que fueron ellos (los británicos y los grupos indígenas colaboracionistas) los que construyeron la nación India y trajeron todos los logros positivos.
3. No obstante, la historiografía elitista sirve para conocer la estructura del Estado colonial, sus actividades, sus contradicciones y luchas, su ideología, etc.
4. Lo que, en ningún caso, puede hacer esa historiografía elitista es explicar la contribución del pueblo indio por sí mismo a la creación del nacionalismo de la India. Para esa historia, ello siempre ha dependido de los colonizadores.
5. En definitiva, lo que esa historiografía elitista deja de lado es la política del pueblo (*politics of people*). Como ejemplo importante de esa política, Guha señala cómo esa historiografía ha silenciado de forma sistemática las movilizaciones de los subalternos y, de una forma muy concreta, las movilizaciones derivadas de las insurgencias de los campesinos.
6. A pesar de su heterogeneidad y diversidad de actitudes, uno de los rasgos comunes al grupo de los subalternos fue su resistencia a la elite dominante. Tal resistencia dependía de las condiciones de explotación a la que estuvieran sujetas las clases subalternas.
7. Por ello, en su labor historiográfica, los estudios subalternos deben tratar de separar con precisión el dominio de la política subalterna del de la elite, insistiendo en el fracaso de la burguesía india a la hora de hablar por la nación. Eso no significa en absoluto que los dos dominios estén netamente separados, ya que en efecto ha habido interrelaciones.
8. El objetivo del Grupo de Estudios Subalternos es estudiar el fracaso de la burguesía y de la clase trabajadora para alcanzar una victoria decisiva sobre el colonialismo. Como escribe Guha: «Es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India Colonial.»[20]
9. La última observación de Guha es muy incisiva: el elitismo de la historiografía moderna es un hecho opresivo que afecta seriamente a estudiantes, profesores y escritores como los del Grupo de Estudios Subalternos.

20 Guha: «On Some Aspects…», op. cit., p. 43. [«It is the study of this failure which constitutes the central problematic of the historiography of Colonial India.»]

Una lectura paciente de los diferentes trabajos que componen el volumen editado por Guha y Spivak, revela cómo la preocupación por el silencio de los subalternos es una constante. Así, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty escribe en el inicio de su ensayo: «Los documentos de la clase dominante usados a menudo para la reconstrucción de las condiciones de la clase trabajadora pueden ser leídos tanto en relación a lo que dicen como en relación a lo que silencian.»[21] En el estudio introductorio al volumen, la misma Spivak apunta: «La conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la elite, que nunca es completamente recuperable.»[22] Gautam Barda, por su parte, asegura que «el presente ensayo trata de rehabilitar algunos de los rebeldes de 1857 que ya han sido olvidados por los historiadores o apenas tratados, con no más que una ojeada en su dirección».[23] Por esa razón el manuscrito C afirma: «Este grupo se ve en la obligación de preguntar: ¿puede hablar el subalterno?» Es, asimismo, el motivo por el cual el ensayo de Spivak lleva esa pregunta como título.

Más recientemente, Dipesh Chakrabarty se ha encargado de poner de relieve que el trabajo del Grupo de Estudios Subalternos no coincide del todo con el de los historiadores marxistas británicos, por tres razones: 1) por separar la historia del poder de las historias universalistas del capital; 2) por llevar a cabo una crítica de la forma nación; y 3) por interrogar la relación entre poder y conocimiento: «Argumentaría que en esas diferencias descansan los inicios de una nueva manera de teorizar la agenda intelectual de las historias poscoloniales.»[24] Sea cual sea la diferencia entre los historiadores británicos de inspiración marxista y el Grupo de Estudios Subalternos, este es el marco de estudios en el que se inserta Spivak con su texto «Can the Subaltern Speak?».

---

21 Dipesh Chakrabarty: «Conditions for Knowledge of Working-class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcuta, 189-1940», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., pp. 179-230. La cita es de la p. 179. [«The ruling-class documents often used for historical reconstructions of working-class conditions can be read both for what they say and for their "silence".»]

22 Gayatri Chakravorty Spivak: «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. 11. [«Subaltern consciousness is subject to the cathexis of the elite, that is never fully recoverable.»]

23 Gautam Barda: «Four Rebels of Eighteen-Fifty-Seven», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. 130. [«The present essay tries to rehabilitate some of the rebels of 1857 who have already been forgotten by historians or scantily treated, with no more than a nod in their direction.»]

24 Dipesh Chakrabarty: *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, p. 8. Resulta de gran interés el capítulo titulado «A Small History of Subaltern Studies», pp. 3-19. [«In these differences, I would argue, lay the beginnings of a new way of theorizing the intellectual agenda for postcolonial histories.»]

Bajo la influencia de los trabajos de Lata Mani[25] sobre el rito *sati* y de la noticia personal e íntima que le contó su madre acerca de su tía Bhanuswaduri Baduri, el ensayo de Spivak afronta en su segunda parte la problemática de la mujer subalterna tomando como guía dicho rito y dicha anécdota personal. La afirmación «el subalterno no puede hablar» muestra que la idea de Deleuze en torno a la inexistencia de la representación es perniciosa en grado extremo. En efecto, «la solución del intelectual no consiste en abstenerse de la representación», afirma el manuscrito C. Si el subalterno no puede hablar, y el intelectual no lo representa, entonces estamos abocados al silencio más absoluto. Por tanto, la tarea de expurgar los documentos y los relatos orales, tengan la forma que tengan esos archivos, y más allá de la problemática señalada por Jameson en torno al inconsciente político, resulta esencial.[26]

La estrategia de Spivak en este punto tiene su origen en Freud: una experiencia personal se eleva a planteamiento general (en *Más allá del principio del placer*, Freud empleaba una anécdota personal con su nieto para desarrollar su teoría sobre la pulsión de muerte), y una frase determinada, proveniente de ciertos informantes, se convierte en la punta de iceberg de una investigación para ver adónde conduce. La frase de Freud: «Pegan a un niño.»[27] La de Spivak: «Los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena.» Spivak se siente fascinada por cómo Freud construye una historia a propósito de la represión que produce una determinada frase. Así lo dice el manuscrito C, y es algo semejante lo que ella lleva a cabo.

El punto crucial del análisis de Spivak tiene que ver con el rito *sati* al que antes nos hemos referido y con su abolición por parte de los británicos durante la ocupación colonial. La frase mencionada subraya que la abolición del rito *sati* sirve como pieza fundamental de esa narración que afirma el carácter positivo de la presencia británica en la India (los benefactores de lo que Spivak llama la «sociedad buena e ideal»). Frente a esa frase, textos canónicos como el *Rg-Veda* y el *D̄harmasastra* apoyan la opinión, seguida por muchos nativos, de que en el rito *sati* las mujeres tenían la voluntad de morir. Spivak demuestra en su análisis que tanto una posición como la otra, junto a las que se alinea cierto feminismo urbano, en ningún momento

25 Los trabajos de Lata Mani fueron reunidos en el libro *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial Tradition*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998.

26 Fredric Jameson: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Itaca, NY: Cornell University Press, 1981. [Trad. esp. en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1989.]

27 Sigmund Freud: «*Pegan a un niño*. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», *Obras completas, vol. XVII (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 177-200.

recuperan la voz de esas mujeres. Estas son, precisamente, el sujeto escatimado de la historia. En un caso, en el de los británicos, su gesto sirve como legitimación del imperialismo-patriarcado; en el otro, se dobla y se insiste en una absoluta discriminación de la mujer por parte de unas visiones rabiosamente machistas.

Tal y como pone de relieve el manuscrito C: «A medida que se va profundizando en los nombres erróneamente transcritos de esas mujeres, de esas viudas sacrificadas, en los informes de la policía incluidos en las grabaciones de la East India Company, es imposible reunir una sola "voz".» El lector encontrará en las páginas del ensayo de Spivak todo este análisis desarrollado con pormenor.

IV. El debate en torno al subalterno

El texto de Spivak fue recibido desde los primeros momentos como una provocación que dio paso a un encendido debate. La pregunta acerca de si el subalterno puede hablar tuvo un efecto de extrañamiento. Su virtud fue hacer una pregunta que nadie esperaba y contestarla de modo imprevisto. Dado que «hablar» puede ser interpretado en una lectura literal como la capacidad de emplear oralmente el lenguaje, esa pregunta sorprendió tanto como si alguien hubiera preguntado: «¿Tienen orejas los subalternos?» Y, además, hubiera respondido: «No, no las tienen.» Sin duda, en algunos sectores despertó incluso irritación. A poco que se reflexiona sobre esa pregunta y se advierte su estructura retórica (se dice «hablar», pero quiere decir «ser oído/a»), se descubre en realidad su importancia. La importancia del significante, o de lo que Lévi-Strauss y Lacan denominaban «orden simbólico», en la constitución de la «realidad» pone de relieve la pertinencia de esa pregunta. Pero eso no fue óbice para que abriera todo un campo de discusión; y la bibliografía al respecto es bastante amplia.

Aunque no es posible dar cuenta en esta introducción de todos los matices de dicha discusión, lo cierto es que el debate en torno al subalterno y a la subalternidad giró en torno a tres ejes: 1) la «identidad» el subalterno, 2) la cuestión de su posición activa o pasiva políticamente hablando, y 3) aquel que se centra en el papel del intelectual.

Vamos a centrarnos ahora en la cuestión del subalterno haciendo una pregunta que no parece fácil de responder a tenor de lo que encontramos en los diferentes discursos sobre la subalternidad (incluido el de Spivak): ¿quién es subalterno/a? Nótese que la frase «los subalternos no pueden hablar» es una predicación, no una definición. Nos dice lo que los subalternos no pueden hacer, pero no qué o quiénes son. Es más, en varios momentos de su obra Spivak da a entender que ni la joven Bhubaneswari Baduri ni las mujeres que practicaban *sati* son ejemplos de subalternos del todo legítimos. En el primer caso, porque la joven era de la ciudad y de clase media alta. En el segundo, porque para el *sati* sí había una validación institucional. En cualquier caso, ni una ni otras pudieron hablar. Siendo así en lo que se refiere a sujetos de clase media, imaginemos lo que puede pasar con el subalterno.

En los *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci (una de las fuentes esenciales del Grupo de Estudios Subalternos y de Spivak) muestra cómo la identidad y unificación de los grupos subalternos es algo harto difícil: «La historia de los grupos sociales subalternos es episódica y está necesariamente disgregada. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos se da la tendencia a la unificación aunque sea sobre planos provisionales, pero esta tendencia se rompe continuamente por la iniciativa de los grupos dominantes.»[28] Por ello, los grupos subalternos muestran una gran diversidad y heterogeneidad: «Las clases subalternas no están, por definición, unificadas y no pueden unificarse hasta que se convierten en "Estado"»,[29] o lo que es lo mismo, hasta que dejen de ser subalternos. Todo esto significa que la subalternidad se identifica con una posición heterogénea siempre susceptible de cambiar. Era este hecho lo que subrayaba Guha cuando caracterizando a los grupos subalternos escribía:

> Tomada en su totalidad y en abstracto esta última categoría de la elite era heterogénea en su composición y gracias al carácter desigual de la economía regional y los desarrollos sociales, *diferían de área a área*. La misma clase o elemento que era dominante en un área de acuerdo con la definición dada arriba, podía en otra encontrarse entre los dominados.[30]

Tal ambigüedad de los subalternos inquietaba a Marx, quien se fiaba del proletariado organizado, pero no del lumpenproletariado, ya que este podía pactar con facilidad con la burguesía. En el *Manifiesto Comunista*, Marx lo expresaba del siguiente modo: «El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.»

---

28 Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*, vol. 3. Turín: Giulio Einaudi, 1975, p. 2283. [«La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominante.»]

29 Ibíd., p. 2288. [«Le classi subalterni, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare "Stato".»]

30 Guha: «On Some Aspects...», op. cit., p. 44. [«Taken as a whole and in the abstract this last category of the elite was heterogeneous in its composition and thanks to the uneven character of regional economics and social developments, *differed from area to area*. The same class or element which was dominant in one area according to the definition given above, could be among the dominated in another.»]

Guha lo vuelve a recordar: «Algunas de estas clases o grupos podían, bajo ciertas circunstancias, actuar para la "elite"...».[31] Esta definición negativa y diferencial ha sido recordada todavía por Spivak más recientemente, de nuevo en alusión al Grupo de Estudios Subalternos: «"subalterno" llegó a significar las personas o los grupos sin acceso a la mejora y a la movilidad social.»[32] Ese no poder hablar, ese no ser elite, posee una connotación claramente pasiva que Spivak profundiza en ese mismo texto al plantear que la definición del subalterno debe tener en cuenta no tanto su manera de actuar, como su manera de sufrir las acciones de otros.[33] Sin embargo, vale la pena notar la contradicción existente entre esa pasividad del subalterno y la afirmación de que puede realizar alianzas con la clase dominante, ya que esto último implica un importante nivel de actividad.

No es extraño que esta posición de Spivak haya sido interpretada como «expresión de una epistemología terminal y de un pesimismo político»,[34] incluso como un planteamiento que priva a los grupos subalternos de tener capacidad para la actuación política (de tener *agency*). Fernando Coronil fue quien advirtió que en el fondo la afirmación «el subalterno no puede hablar» no es solo predicativa, sino también definicional. Dicho de otro modo: Spivak está dando a entender que el subalterno es mudo por definición, y con ello parece «reconstituir el subalterno no solo como un sujeto unificado que no puede hablar, sino como un objeto mudo, posicionado al margen de la agencia».[35] Coronil propone entonces que la subalternidad es más bien un concepto

31 Ibíd., p. 44. [«Some of these classes and groups [...] could under certain circumstances act for the "elite".»]

32 Gayatri Chakravorty Spivak: «The New Subaltern: A Silent Interview», en Vinayak Chaturvedi (ed.): *New Left Review*, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres y Nueva York: Verso Books, 2000, p. 324. [«"subaltern" came to mean persons and groups cut off from upward —and, in a sense, "outward"— social mobility.»]

33 Ibíd., p. 326.

34 Véase Donald Lowe, Michel Rosenthal y Ron Silliman: «Introduction», en «Gayatri Spivak on the Politics of the Subaltern (an interview with Howard Winant)», en *Socialist Review*, vol. 20, n° 3 (1990), pp. 81-97.

35 Fernando Coronil: «Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Status», en Laura Chrisman y Benita Parry (eds.): *Postcolonial Theory and Criticism (Essays and Studies)*. Oxford: D.S. Brewer, 2000, p. 42. [«To reconstitute the subaltern not only as a unified subject which cannot speak, but as a mute object —positioned outside agency.»] Una posición semejante era mantenida por Neil Lazarus, para quien la definición del subalterno «in terms of a structured inarticulacy at the elite levels of state and civil society», presenta «subaltern and symbolic practices as programmatically inaccessible to elite actors» [«en términos de una

relacional y relativo. De hecho, hay momentos y situaciones en que el sujeto aparece en una posición de subalterno mientras que en otros puede tener un papel dominante. La dominación y la subalternidad no son propiedades inherentes, sino caracterizaciones relacionales:

> Propongo que veamos el subalterno no como un sujeto soberano que ocupa activamente un lugar delimitado, tampoco como un sujeto subordinado que es la consecuencia de los efectos dispersos de múltiples determinaciones externas, sino como un agente de construcción de una identidad que participa, bajo determinadas condiciones dentro del campo de las relaciones de poder, en la organización de su posicionalidad y subjetividad múltiples.[36]

Esta crítica política de Spivak había sido ya iniciada a mediados de los ochenta por Abdul JanMohamed y Benita Parry, entre otros, acusando a teóricos poscoloniales como Homi Bhabha y Gayatri C. Spivak de una «exorbitancia del discurso y de una concomitante falta de curiosidad por las instituciones políticas y la economía social pujantes, y por otras formas de praxis social».[37] Tanto JanMohamed como Parry entienden que Spivak focaliza en exceso el problema de la representación, el del discurso, convirtiéndolo en la piedra nuclear sobre la que descansa la cuestión de la subalternidad. Ya hemos visto cómo la angustia de Spivak se origina en el hecho de que una joven que emplea su cuerpo y su muerte como medio de enviar un mensaje

---

inarticulación estructurada a los niveles de la elite del Estado y de la sociedad civil», presenta «prácticas subalternas y simbólicas como programáticamente inaccesibles a los actores de la elite»]. En Neil Lazarus: *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Londres: CUP, 1999, p. 112.

36 Ibíd., p. 44. [«I propose that we view the subaltern neither as a sovereign-subject that actively occupies a bounded place nor as a vassal-subject that results from the dispersed effects of multiple external determinations, but as an agent of identity construction that participates, under determinate conditions within a field of power relations, in the organization of its multiple positionality and subjectivity.»]

37 Benita Parry: «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», en *Oxford Literary Review*, vol. 9, nº 1-2 (1987). [«Exorbitation of discourse and a related incuriosity about the enabling socio-economic and political institutions and other forms of social praxis.»]. Este y otros ensayos de Parry han sido recogidos en el volumen *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004. Cito a través de esta edición, p. 26. De Abdul JanMohamed véase: «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», en *Critical Inquiry*, vol. 12, nº 1 (1985), pp. 59-87.

fracasa en su intento de comunicación. Lo que aquí se echa de menos es una atención más cuidadosa a las condiciones materiales de la situación colonial. JanMohamed llamó la atención sobre la «la profunda relación simbiótica entre lo discursivo y las prácticas materiales del imperialismo».[38] Es tal el poder que Spivak concede a la representación de los dominadores, tal el silencio de los oprimidos que de ello se desprende, que vuelve imposible analizar las condiciones bajo las cuales el colonizado puede revolverse en contra de sus opresores. Tras un resumen de los planteamientos de Spivak, Parry escribe:

> Este rudo y selectivo resumen de lo que son argumentos complejos y sutiles ha tratado de poner de relieve las implicaciones políticas de una teoría cuyos axiomas le niegan al nativo la base desde la que formular una réplica a las agresiones ideológicas del colonialismo o enunciar un yo diferente.[39]

El discurso de Spivak en torno al silencio de los subalternos ha llevado a muchos críticos a decir que lo que pasa en realidad es que Spivak está sorda y no los oye. Y eso constituye todo un problema debido a que, como observó Henry Louis Gates, lleva a una intolerancia respecto al otro y respecto a las diferentes clases de resistencia local.[40] En cualquier caso, lo que esas posiciones críticas han buscado persistentemente son las formas de emergencia y de representación de los subalternos, negándose a admitir su reducción al silencio. Rahul Gairola analizó, por ejemplo, la forma en que la mujer subalterna puede hablar a través del medio fílmico, tomando como ejemplo el film de Deepa Mehta *Fire* (1998).[41] Propuestas del mismo cariz pueden encontrarse, a propósito de los estudios subalternos latinoamericanos, en la obra de Walter Mignolo y Gustavo Verdesio.[42] Y así un largo etcétera que no puedo reseñar completamente en este prólogo.

---

38 JanMohamed, op. cit., p. 64. [«Profoundly symbiotic relationship between the discursive and the material practices of imperialism.»]

39 Parry, op. cit., p. 20. [«This raw and selective summary of what are complex and subtle arguments has tried to draw out the political implications of a theory whose axioms deny to the native the ground from which to utter a reply to colonialism's ideological aggression or to enunciate a different self.»]

40 Henry Louis Gates: «Critical Fanonism», en *Critical Inquiry*, vol. 17, n° 3 (1991), pp. 457-470.

41 Rahul Gairola: «Burning with Shame: Desire and South Asian Patriarchy, from Gayatri Spivak's "Can the Subaltern Speak?" to Deepa Metha's *Fire*», en *Comparative Literature*, vol. 54, n° 4 (2002), pp. 307-324.

42 De Walter Mignolo véase, por ejemplo: «Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis», en

Algunos críticos, como Bart Moore-Gilbert, han percibido el problema que estoy tratando de delimitar: la identidad del subalterno. En Spivak esta identidad es paradójica, porque, por una parte, lo presenta como absolutamente otro (el derridiano *toute-autre*), irrepresentable por parte del horizonte de los sistemas de pensamiento occidentales, prácticamente al margen de la economía global.[43] De hecho, en otro lugar afirma que:

> La subalternidad es el nombre que tomo prestado del espacio exterior de cualquier contacto serio con la lógica del capitalismo o del socialismo. [...] Por favor, que no se confunda con el trabajo desorganizado, las mujeres como tal, el proletariado, el colonizado, el objeto de la etnografía, el trabajo emigrante, los refugiados políticos, etc. Nada útil aporta esa confusión.[44]

Y, sin embargo, en otras ocasiones, lo presenta como una categoría histórica real y concreta, más en concreto como un efecto material del capitalismo occidental. Tan real que Warren Montag planteó que el discurso de Spivak asigna una esencia al sujeto a la manera del sujeto clásico centrado.[45] De hecho, Spivak insiste en muchos lugares en que la división internacional del trabajo ha consolidado el proceso de

---

Dispositio, vol. 14 (1989), pp. 93-140; «Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of neocultural Locations», en *Dispositio*, vol. 19 (1994), pp. 45-73; y *The Darker Side of the Renassaince. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. De Gustavo Verdesio véase especialmente: «Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material», en *Revista de Estudios Hispánicos*, n° 35 (2001), pp. 633-660. Walter D. Mignolo: *Historias locales; diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

43 Bart Moore-Gilbert: *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso Books, 1997, p. 101 y ss. Sobre este mismo punto, véase Peter Hallward: *Absolutely Postcolonial*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

44 Gayatri Chakravorty Spivak: «Supplementing Marxism», en Bernd Magnus y Stephen Cullenberg (eds.): *Whither Marxism? Global Crises in International Perspectives*. Nueva York: Routledge, 1995, pp. 109-119. [«Subalternity is the name I borrow for the space out of any serious touch with the logic of capitalism or socialism [...] Please, do not confuse it with unorganized labour, women as such, the proletarian, the colonized, the object of ethnography, migrant labour, political refugees, etc. Nothing useful comes out of this confusion.»]

45 Warren Montag: «Can the Subaltern Speak and Other Transcendental Questions», en *Cultural Logic*, vol. 1 (primavera de 1998).

subalternización inaugurado por el colonialismo. Llega a decir incluso que en cuanto agentes éticos no podemos imaginar la otredad o la alteridad de un modo radical. Todas estas paradojas del subalterno provienen de la noción misma que se está tratando de definir.

V. Saboteando a Spivak: para una redefinición del «subalterno»

No deja de ser curioso que en las diferentes versiones del texto «Can the Subaltern Speak?» se observen algunas diferencias en torno a la idea de que los subalternos no pueden hablar. El análisis de esas diferencias nos permitirá arrojar luz sobre la cuestión de la subalternidad y relanzar el debate sobre ese problema político. ¿Por qué en los manuscritos del ensayo «Can the Subaltern Speak?» de 1985 y 1988, Spivak escribió «The subaltern cannot speak» («Los subalternos no pueden hablar»), mientras que en 1993, última versión de ese manuscrito, incluida en el libro *A Critique of Postcolonial Reason*, afirmó que esa frase surgió a causa de un sentimiento de frustración y que, en realidad, se trataba de un comentario (*remark*) inapropiado (*inadvisable*)? La relación entre el primer texto y el segundo es figurativa bajo la forma de lo que la retórica clásica denominó *correctio*, fenómeno consistente en cierta forma de desdecirse, de corregir, matizar, aclarar lo que se ha dicho previamente. Dije esto, pero ahora… Una corrección puede suponer muy bien que las interpretaciones basadas en lo que se ha dicho previamente están equivocadas, ya que han tomado la frase en una literalidad o figuratividad que ahora la corrección demuestra que no es viable. Y esa es la línea de las respuestas dadas por Spivak a sus críticos.

Analicemos con un poco de detenimiento la estructura de la corrección. Spivak refiere la historia del suicidio de Bhubaneswari Baduri, y un poco más adelante cuenta cómo cincuenta años después de su muerte, pidió a una filósofa que le ayudara a investigar el caso. Esta mostró un absoluto desinterés por la investigación. Cuando les preguntó a sus nietas, demostraron una lamentable desinformación. Interpretaron el suicidio de su abuela justo de la forma que ella había tratado de evitar al suicidarse durante el momento en que tenía la menstruación: como un caso de amor ilícito. En palabras de la propia Spivak, este fue el caso que le llevó a escribir que el subalterno no puede hablar. Por supuesto, junto a este ejemplo está toda la tradición de mujeres reducidas al silencio. Pero lo que motivó una frase como esa fue el caso de Bhubaneswari Baduri.

Quiere decirse que esta joven mandó un mensaje mediante su cuerpo (la «muerte como texto» de la que habla Spivak) que ha sido malinterpretado, no escuchado y, por consiguiente, se ha perdido. No poder hablar quiere decir en este caso no que estés mudo, sino que lo que dices no es escuchado o no es comprendido de

forma adecuada. La misma Spivak lo aclara cuando contando la génesis de esa idea escribe lo siguiente:

> En ese lugar el *sati* no se ofrecía como ejemplo de la subalterna que no habla, o más bien que no es capaz de hablar —tratando de, pero no consiguiendo, ser oída—. Lata me malinterpretó. Fue Bhubaneswari quien no pudo ser oída, incluso por ella.[46]

En estas palabras queda bastante claro que «no ser capaz de hablar» equivale a «no conseguir ser oído» por mucho que se intente. Se está describiendo una cadena de malinterpretaciones. El análisis llevado a cabo por Spivak en torno al rito *sati* no fue ofrecido como ejemplo de que el subalterno no puede hablar. Lata Mani así lo entendió y, por ello, no oyó bien a Spivak, la cual ha quedado en una posición de subalterna. Por su parte, la que no consiguió ser oída, a pesar de las precauciones adoptadas, fue Bhubaneswari. Como se dice popularmente, uno predica en el desierto. No poder hablar significa que no hay un emisor ahí o allí para oírte, para hacerte caso, para comprender lo que tú quieres decir. Por eso mismo, Spivak ha escrito más recientemente que su frase «no poder hablar» significa que el acto de habla realizado por el subalterno no es sancionado por el receptor.

Es cierto que no es lo mismo, pero en las dos definiciones se observa un fallo voluntario o involuntario en el polo de la recepción. Spivak avanza todavía un poco más aclarando que el reconocimiento de lo que se dice en un acto de habla debe poder ser sancionado institucionalmente. Así pues, el principal agente receptivo que sanciona, reconoce y comprende lo que alguien dice queda identificado con la institución. Notemos que este es exactamente el sentido que le da al «no poder hablar» en las siguientes palabras:

> La cuestión que estaba tratando de poner en evidencia es que si no había una base institucional válida para la resistencia, esta no podía ser reconocida. La resistencia de Bhubaneswari contra los axiomas que animaban el *sati* no podía ser reconocida. No podía hablar.[47]

---

46 «Sati in the piece was *not* given as an example of the subaltern not speaking, or rather not being able to speak – trying to, but not succeeding in being heard. Lata misunderstood me. It was Bhubaneswari who could not be heard, even by her.» En Spivak: «In Response: Looking Back, Looking Forward», op. cit., p. 2.

47 «The point that I was trying to make was that if there was no valid institutional background for resistance, it could not be recognized. Bhubaneswari's resistance against the axioms that

El hecho de que Bhubaneswari no pudiera hablar se debía a que su acto de habla no fue institucionalmente reconocido.

Esta estructura tiene al menos dos problemas:

El primero es que la frase «el subalterno no puede hablar» posee un valor general semejante al de una ley «científica» como «el agua hierve a cien grados». Pero he aquí que se trata de una frase predicada no de un subalterno, sino de una joven perteneciente a la clase media de la India. De hecho, Bhubaneswari pertenece a la misma clase social que Spivak, de la cual era su tía abuela. Es como si la frase a propósito del agua hubiera surgido a partir de la observación no del agua, sino de la arena. ¿Qué base puede sostener la afirmación sobre el subalterno cuando su punto de referencia no es un subalterno? Sucede, además, que aun en el caso de que Bhubaneswari Baduri hubiera sido una subalterna, su afirmación solo tendría validez en tanto en cuanto se aplicara a ese caso, pero no a todos los casos de subalternos. ¿Es seguro que todos los mensajes enviados de una forma u otra, bajo cualquier modalidad semiótica, no encuentran receptor, o llegan hasta un receptor que lo malinterpreta? ¿Se puede esgrimir, sin más, que lo que dicen en general los subalternos no es oído o, si lo es, resulta malinterpretado? Bhubaneswari no era una subalterna, las mujeres que llevaban a cabo el rito *sati* tampoco son ofrecidas en «Can the Subaltern Speak?» como ejemplos del subalterno que no puede hablar.

La conclusión es clara: no solo los subalternos no pueden hablar, sino que tampoco lo pueden hacer los no subalternos, los pertenecientes a una clase social acomodada sea cual sea su inclinación política. Es lo que sugirieron Ella Shohat y Robert Stam cuando preguntaban «Can the non-Subaltern Speak?».[48]

Entramos en el segundo problema: en efecto, lo que no se ha advertido con suficiente claridad es que el argumento de Spivak acerca de que los subalternos no pueden hablar, en el sentido de que no pueden ser oídos, depende de un modelo de comunicación altamente metafísico. Aquel que se fundamenta en la creencia de que hablar consiste en comunicarse con el otro, el cual comprende adecuadamente lo que el destinador ha tratado de dar a entender.

Sin duda ello sería deseable, pero sorprende que alguien tan familiarizado con la deconstrucción derridiana y demaniana sea capaz de sostener un argumento sobre tal modelo comunicativo. Bastaría recordar los textos de Samuel Beckett para poner

animated sati could not be recognized. She could not speak.» En Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit, p. 318.

48 Ella Shohat y Robert Stam: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Nueva York: Routledge, 1994, p. 343.

en cuestión dicho modelo. La mayor parte de la crítica derridiana de la escritura tiene que ver con la deconstrucción del modelo comunicativo basado en la idea de la presencia consciente del emisor y del receptor. La deconstrucción se ha hartado de repetir por pasiva y por activa que la malinterpretación es la condición de posibilidad de todo acto interpretativo. La mención que Paul de Man hace del ensayo de F. Schlegel «Sobre la incomprensibilidad» en su texto «El concepto de ironía»,[49] así como su afirmación en torno a que la posibilidad de la lectura no se puede dar por supuesto, son otros lugares que pulverizan ese modelo comunicativo sobre el que se asienta el argumento de Spivak.

El ensayo de Derrida «Signature événement contexte» está todo él centrado en la deconstrucción de ese modelo comunicativo, así como en la deconstrucción de los planteamientos de Austin en torno a la felicidad y seriedad de los actos de habla, el otro punto de referencia de la definición de Spivak. El planteamiento de Derrida queda anunciado en el momento en el que describe los rasgos característicos de toda escritura de acuerdo con la tradición platónica-occidental que llega a Condillac y Saussure y más allá:

> 1) La ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de las presencias y como transporte lingüístico o semántico del querer decir; 2) la sustracción de toda escritura al horizonte semántico [...]; 3) la necesidad de *separar* [...] del concepto de polisemia aquello que en otro lugar he denominado *diseminación*; 4) la descalificación o el límite del concepto de contexto «real» o «lingüístico».[50]

Sin embargo, aunque estos son los rasgos que la tradición occidental ha atribuido a la escritura, Derrida los convierte en rasgos constitutivos de cualquier discurso oral o escrito: «Quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Valdrían no solo para todas las clases de "signos" y para todos los lenguajes en

49 Paul de Man: «The Concept of Irony», en *Aesthetic Ideology*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1996, pp. 163-184. Hay traducción española de Manuel Asensi Pérez y Mabel Richart: «El concepto de ironía», en *La ideología estética*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 231-260.

50 Jacques Derrida: «Signature événement contexte», en *Limited Inc*. París: Galilée, 1990, p. 29 (la primera edición de este ensayo apareció en el libro *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972). [«1) la rupture avec l'horizon de la communication comme communication des conscientes ou des présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir dire; 2) la soustraction de toute écriture à l'horizon sémantique [...]; 3) la nécessité d'*écarter* [...] du concept de polysémie celui que j'ai nommé ailleurs *dissémination*; 4) la disqualification ou la limite du concept de contexte "réel" ou "linguistique".»]

general, sino también, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia.»[51] De este modo, resulta claro que el mensaje de Bhubaneswari Baduri, aun no siendo lingüístico, cae dentro de ese marco de escritura que rompe con la comunicación de conciencias o de presencias y con el transporte de un querer-decir. ¿Resultará extraño, si tenemos en cuenta este hecho, que el mensaje indicial (puesto que se trata de un indicio o señal en el sentido de Husserl) de la joven suicida haya sido malinterpretado, descontextualizado, deformado, pervertido incluso? La misma Spivak, en un momento determinado del ensayo aquí traducido, llega a reconocer que «toda habla, incluso la más aparentemente inmediata, supone un desciframiento distanciado por parte de otro, que es, en el mejor de los casos, una interrupción». Pero es que ese distanciamiento y esa interrupción son los causantes de que la malinterpretación no sea una posibilidad, sino una condición de posibilidad. Y ello debería suponer un serio problema a la hora de plantear que el subalterno no es oído y/o no es adecuadamente interpretado.

No voy a hacer un recorrido ni siquiera esquemático por los lugares en los que el pensamiento deconstructivo lleva a cabo un desmantelamiento del concepto de «comunicación», sobre el que descansa la teoría de Spivak acerca de que los subalternos no pueden hablar, en el sentido de que no son oídos o bien interpretados. Baste con decir que la deconstrucción considera la mala interpretación como condición de posibilidad de toda relación con un texto. Esa es la razón, asimismo, por la que Derrida habla de la carta explicando que el no llegar a su destino forma también su condición de posibilidad en cuanto carta. Y por eso decía más arriba que este planteamiento pone problemas a la teoría de Spivak. En efecto, la imposibilidad de hablar no afecta únicamente a los subalternos, sino por igual a los no subalternos. Eso no significa que debamos desdeñar el problema del silencio del subalterno. De hecho, es un problema grave, por ejemplo en los casos de las tumbas anónimas y las fosas comunes.

Sin embargo, tengo la impresión de que la cuestión está mal planteada. La razón por la que se ha escrito tanto en torno a la identidad del subalterno es muy sencilla: designa un referente inestable, heterogéneo, ambiguo. No me sorprende en absoluto que en una conferencia que Spivak ofreció en Kuwait en marzo de 2001

---

51 Ibíd., pp. 29-30. [«Je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de "signes" et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, pour tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience.»]

confesara que estaba harta de la cuestión del subalterno, tampoco que se trate de un concepto una y otra vez reajustado y que se plantee la necesidad de hablar de un «nuevo subalterno».[52] Está en lo cierto Coronil al afirmar que la subalternidad es más bien un concepto relacional y relativo. Veamos un ejemplo muy ilustrativo de esta cuestión extraído de unos de los textos «literarios» hispánicos que mejor representa la situación del subalterno en toda la historia de la literatura.

Se trata del *Lazarillo de Tormes* (1554), cuyas razones políticas para el anonimato del autor ya han sido señaladas por la crítica.[53] Pocos se resistirían a considerar al primer amo del Lazarillo, el ciego ambulante, un subalterno. Sin embargo su subalternidad lo es en relación con aquellos a los que pide limosna o da consejos de salud, en relación con los más poderosos. Pero cuando examinamos su relación con el Lazarillo vemos de inmediato que ya no ocupa una posición de subalternidad, sino de dominador cruel y sádico. La pregunta acerca de si el ciego es o no un subalterno no puede ser respondida en términos esencialistas, ya que depende de con quién se le relacione. Algo semejante ocurre con su tercer dueño, el escudero, quien respecto al ciego y al Lazarillo forma parte de los dominantes, pero en relación con los que sí tienen dinero, es un subalterno que pasa hambre. La pregunta por la subalternidad del escudero no puede ser respondida tampoco de forma esencialista, sino solo relacional.

Este carácter relacional de la subalternidad es el correlato de la relacionalidad del poder. En la entrevista entre Foucault y Deleuze, el primero observa muy acertadamente que el poder no es algo que se tenga, sino algo que se ejerce: «Dondequiera que hay poder, el poder se ejerce. Hablando en propiedad, nadie lo posee; y, por tanto, se ejerce siempre en una determinada dirección…».[54] Esto se aprecia con suficiente claridad cuando se hace la pregunta: ¿quién tiene el poder en el Lazarillo? Y entonces se advierte que en rigor nadie lo posee en propiedad, aunque sin embargo casi todos son capaces de ejercerlo. El ciego no tiene el poder, en el contexto social en el que se mueve, tal afirmación sería absurda. Pero, no obstante, ejerce sobre el

52 Véase, por ejemplo, a este respecto Jill Didur y Teresa Heffernan: «Revisiting the Subaltern in the New Empire», en *Cultural Studies*, vol. 17, nº 1 (enero de 2003), pp. 8-23.

53 Uno de los iniciadores de esta posición es, sin duda, Américo Castro, quien llamó la atención sobre el hecho de que el elemento judaico-converso de la sociedad española es muy importante para la comprensión del *Lazarillo*. Véase *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967 (ed. orig. 1957).

54 Michel Foucault: «Les Intellectuels et le pouvoir (entretien avec Deleuze)», en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II (1970-1975). París: Gallimard, 1994, p. 313. [«Partout où il y a du pouvoir, le pouvoir s'exerce. Personne à proprement parler n'en est le titulaire; et, pourtant, il s'exerce toujours dans une certaine direction…».]

Lazarillo una fuerza y un poder siempre que puede.[55] De ahí la necesidad, reclamada por Foucault, de analizar hasta dónde se ejerce el poder, sus conexiones, bajo qué instancias: «Cada lucha se desarrolla alrededor de un foco particular de poder (uno de esos numerosos pequeños focos que puedan ser un pequeño jefe, un guardián de H.L.M., un director de prisión, un juez, un responsable sindical, un redactor jefe de periódico).»[56]

En esta enumeración que hace Foucault de los *foyers* particulares, llama poderosamente la atención el hecho de que la mayor parte de los nombrados caerían, en la clasificación que da Ranajit Guha, dentro del amplio campo de los subalternos. Subalternos que ejercen el poder. Él mismo ya había llamado la atención sobre la ambigüedad del grupo de los subalternos en el campo político.

Está, pues, en lo cierto Coronil al hacer esa observación. Pero eso oculta un hecho primordial, y es que desde ese punto de vista también un ministro del gobierno puede ocupar una relación de subalternidad respecto al presidente de la nación (o el director de prisión del que habla Foucault). La causa por la que el término «subalterno» ha perdido su fuerza, como ha indicado Spivak, se debe a que si es utilizado de forma puramente relacional pierde su potencia política e incluso nominal, queda reducido a un concepto vacío.[57]

Sin ánimo de dar una definición esencialista, pero también sin llegar a considerar el subalterno como alguien totalmente *otro*, propongo considerar «subalterno» a aquel o a aquella que muy difícilmente puede entrar en la categoría de lo relacional. Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida.[58] O dicho de otro modo: si la subalternidad es una función relacional, esta debería designar aquellas singularidades o grupos en los

---

55 Para un análisis de la fuerza, como otro nombre de la violencia del poder, es muy significativo el análisis de Simone Weil: «*La Ilíada* o el poema de la força», en *Escrits sobre la guerra*. Valencia: Bromera, 1997 (ed. orig. 1953).

56 Foucault, op. cit., p. 313. [«Chaque lutte se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir (l'un de ces innombrables petits foyers que peuvent être un petit chef, un gardien de H.L.M., un directeur de prison, un juge, un responsable syndical, un rédacteur en chef de journal).»]

57 Sobre la difusión del concepto de «subalterno» resulta interesante el artículo de Mabel Moraña: «El boom del subalterno», en *Revista de Crítica Cultural*, nº 15 (1997), pp. 48-53.

58 Vale la pena recordar en este contexto lo dicho por Judith Butler a propósito de «distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida», en *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 23 (la ed. orig. inglesa en Routledge es de 2004).

que la función subalterna es una constante. El subalterno sería aquel o aquella cuya vida resulta insoportable e invivible hasta el punto de que ello amenaza la posibilidad misma de su vida en sentido literal o simbólico. El subalterno ve administrados su cuerpo y su mente de una manera en que es conducido a una agonía que supone para él o para ella un callejón sin salida. Desde este punto de vista, que la subalternidad sea una posición sin identidad, tal y como ha puesto de relieve Spivak,[59] significa que el espacio ocupado por el subalterno está incluso más allá de lo que el orden simbólico (en su acepción lacaniana) permite delimitar como comprensible. En mi relectura del «subalterno» y de la subalternidad, el hecho de que en «Can the Subaltern Speak?» Spivak emplee la noción de Lyotard *le différend* para explicar dicho espacio que no puede ser nombrado, no se debe tanto a su carácter trascendental como a la inhumanidad en la que puede llegar a vivir ese subalterno. El *différend* que cita Spivak, el sufrimiento que denota, tiene mucho que ver con lo que Primo Levi trataba de decir al titular su libro de memorias de los campos de concentración *Si questo è un uomo*. Que la subalternidad no pueda ser identificada con determinados sujetos singulares (las mujeres, los emigrantes, etc.) tiene su causa no en la alteridad absolutamente otra de la que habla Spivak siguiendo a Derrida, sino en la irreconocibilidad del individuo que puede estar en ese lugar.

Entiéndase que no estoy diciendo que en tales casos la subalternidad pierda su carácter relacional, sino, insisto, que se mantiene como una función constante. Sigamos con el ejemplo del Lazarillo. Si en el caso de los amos de este niño, la subalternidad es un atributo dependiente de la posición que ocupan respecto a los que les rodean, no sucede lo mismo con la figura del Lazarillo. Durante un periodo muy largo de su vida, no puede en ningún momento ocupar la posición de dominador, se mantiene de forma constante en la posición de subalterno. Y el motivo por el que se mantiene en dicha posición es por la imposibilidad de satisfacer una necesidad vital como es comer.

La gran preocupación del Lazarillo, como la gran preocupación de muchos seres humanos diseminados a lo largo del planeta, es el hambre. Esta no le deja durante muchos años ocupar una posición diferente de la de subalterno. Si se analiza con cierto detenimiento la estructura de la relación entre él y el ciego se percibe claramente lo que trato de decir.

El ciego, como relata Lázaro, tenía una gran astucia y sagacidad, era muy diestro en «mil formas y maneras para sacar dinero. Decía saber oraciones para muchos y diversos efectos: para mujeres que no parían, para las que estaban de parto, para

59 Gayatri Chakravorty Spivak: «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», en *Postcolonial Studies*, vol. 8, n° 4 (2005), pp. 475-486.

las que eran mal casadas, que sus maridos las quisiesen bien».[60] Pero tal astucia y tal sagacidad eran para sí, tanto que privaba al Lazarillo de la comida: «con todo lo que adquiría y tenía, jamás tan avariento ni mezquino hombre no vi; tanto, que me mataba a mí de hambre, y así no me demediaba de lo necesario.»[61] El ciego administra el dinero y las mercancías adquiridas de manera que priva al otro de la comida y lo arroja radicalmente a la función de subalternidad. Es decir, hace que la vida del niño resulte invivible, ya que su cuerpo es llevado a los límites de la mortalidad. De ahí que diga que si no fuera por las sutilezas que se ve en la obligación de poner en práctica «muchas veces me finara de hambre».[62] Lo que, por tanto, caracteriza al Lazarillo es el hecho de estar constantemente mordido por esa función de subalternidad. Una frase suya hacia el final de su relato podría servir como emblema de aquello que determina dicha función: «no nos dejan vivir.»[63] Por eso he argumentado que el subalterno es el lugar donde resulta difícil revertir la función de subalternidad.

A quien tiene dificultades para vivir, le preocupa más sobrevivir que hablar. Es la razón por la que he afirmado más arriba que la cuestión de la subalternidad no ha estado del todo bien enfocada. Sin embargo, el silencio del subalterno es esencial en aquello que afecta a la cuestión de sus archivos. Spivak tiene razón cuando se refiere a la dificultad e incluso imposibilidad de que los subalternos hablen por sí mismos. A este respecto, Deleuze y Foucault resultan ingenuos, pero debe tenerse en cuenta que durante los acontecimientos de mayo del 68, muchos grupos que estaban afectados por la función de subalternidad lograron expresar y llevar a cabo sus reivindicaciones. No es extraño que su discurso adopte el proyecto de sentar las condiciones para que los oprimidos hablen por sí mismos. Claro está, aquellos que he denominado subalternos se caracterizan en muchos casos no solo por no tener una posición desde la que enunciar un discurso que cale en el universo y espacios sociales, sino por no tener una conciencia desarrollada más allá de lo que supone la preocupación por sobrevivir. Si Marx no se fía del lumpenproletariado es precisamente porque a veces se sobrevive a costa de pactar con el diablo, y en ese nivel de vida no es extraño que el subalterno pacte con la clase dirigente.

El subalterno se desprende de su función de subalternidad en el momento en que toma conciencia de que ya puede sobrevivir, y ello da cuenta de todos esos casos en los que un subalterno, en el sentido que le estoy dando aquí, puede entrar

60 Las citas del *Lazarillo de Tormes* provienen de la edición de Francisco Rico en Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas), 1995. Esta en concreto pertenece a la p. 26.

61 Ibíd., p. 27.

62 Ibíd.

63 Ibíd., p. 132.

a formar parte del aparato hegemónico. Eso explica también el caso, relatado por Spivak, de la biznieta de Bhubaneswari Baduri que ha acabado siendo dirigente de una gran multinacional del Nuevo Imperio. Spivak comenta: «Esto es también un silenciamiento histórico del subalterno.»

Puede que sea un silenciamiento, pero la realidad es que no resulta extraño que el subalterno desee en muchas circunstancias quedarse escondido en los entresijos del capital con tal de que le dejen vivir. El Lazarillo de Tormes se convierte en el Lázaro narrador en el momento en que logra introducirse como pregonero en el engranaje social. Y aunque asiste a y participa en acontecimientos que le desagradan, como por ejemplo casarse con la manceba de un fraile para que este pueda encubrir su situación, hace la vista gorda y se da por ofendido. De hecho, el texto del *Lazarillo de Tormes* adopta la forma retórica de una carta que Lázaro envía a un Vuestra Merced desconocido en respuesta al requerimiento de este último de aclararle la situación anómala en la que vive. Una de las frases que escribe a propósito de ese hecho no puede ser más significativa y lacónica: «Señor [...] yo determiné de arrimarme a los buenos», en la cual se condensa de modo muy cínico lo que acabo de referir como «sobrevivencia». De hecho, la historia del Lazarillo puede leerse como el recorrido vital de un subalterno.

Los estudios subalternos no pueden dar la representación (en el doble sentido de v*ertretung* y d*arstellung*) por zanjada o acabada, pues sin ella los subalternos y lo que he denominado la función de subalternidad quedarían enterrados por un silencio espeso. Contar la historia desde abajo (modelo que nos ha proporcionado el *Lazarillo de Tormes*) es preciso siempre a partir de la vigilancia crítica necesaria para evitar la falsa transparencia del intelectual y/o escritor. Contar la historia desde abajo es necesario porque como escribía Louis-Ferdinand Céline: «La gran derrota, en todo, es olvidar, y sobre todo lo que te ha matado, y diñarla sin comprender nunca hasta qué punto son hijoputas los hombres.»[64] Ese análisis histórico, archivístico, necesita —como pedía Abdul JanMohamed— tener en cuenta la relación entre las condiciones materiales de los subalternos y la semiótica representativa que los forma y engloba. Asimismo, se ve en la obligación de analizar las condiciones ideológicas e ideologemáticas que han hecho posible la producción de un grupo de sujetos subalternos.[65] En esa misma dirección, no puede renunciarse tampoco a la búsqueda de formas de

64 Louis-Ferdinand Céline: *Viaje al fin de la noche*. Barcelona: Edhasa, 1994, p. 32 (ed. orig. en francés de 1952).

65 Es lo que en otro lugar he denominado «crítica como sabotaje». Me permito citar mi texto «Crítica. sabotaje y subalternidad», en *Lectora. Revista de dones i textualitat*, nº 13 (2007), pp. 133-156.

representación de la subalternidad, igualmente a partir de la vigilancia crítica necesaria para evitar la falsa transparencia del sujeto de la expresión.

La pregunta no es, por tanto, si los subalternos pueden hablar, sino si los subalternos pueden vivir.

Bibliografía selecta de Gayatri Chakravorty Spivak

Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats. Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1974.

Of Grammatology, traducción del libro de Jacques Derrida: *De la grammatologie.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

«Feminism and Critical Theory», en *Women's Studies International Quarterly,* nº 1 (1978), pp. 241-246.

«French Feminism in an International Frame», en *Yale French Studies*, nº 62 (1981), pp. 154-184. Reeditado en Camille Roman, Suyanne Juhasz y Christanne Miller (eds.): *The Women and Langage Debate: A sourcebook*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1994, pp. 101-104, reeditado en *In other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen, 1987.

«"Daupadi" por Mahasweta Devi», en *Critical Inquiry*, vol. 8, nº 2 (invierno 1981), pp. 381-402, reeditado en Elizabeth Abel (ed.): *Writing and Sexual Difference*. Chicago: Chicago University Press, 1982, pp. 261-282, reeditado en *Illustrated Weekly of India*, vol. 3, nº 29 (20-26 de julio de 1991), pp. 24-26, reeditado en Dilip K. Basu y Richard Sisson (eds.): *Social and Economic Development in India: A Reassessment*. Nueva Delhi y Beverly Hills: Sage, 1986, pp. 215-240.

«The Politics of Interpretations», en *Critical Inquiry*, vol. 9, nº 1 (septiembre de 1982), pp. 259-278, reeditado en W. J. T. Mitchell (ed.): *The Politics of Interpretation*. Chicago: Chicago University Press, pp. 259-278.

«Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en Ranajit Guha (ed.): *Subaltern Studies IV*. Nueva Delhi: Oxford University Press India, 1985, pp. 330-363.

«The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives», en *History and Theory*, vol. 24, nº 3 (1985), pp. 247-272, reeditado en Francis Barker, et al. (eds.): *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. Colchester: University of Essex Press, 1985, pp. 128-151.

In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. Nueva York: Methuen, 1987.

Selected Subaltern Studies, editora junto con Ranajit Guha. Nueva York: Oxford University Press, 1988.

Sarah Harasym (ed.): *The Postcolonial Critic: Interview, Strategies, Dialogues*. Nueva York: Routledge, 1990.

Outside in the Teaching Machine. Nueva York: Routledge, 1993.

Mahasweta Devi: *Imaginary Maps: Three Stories*, traducción de Gayatri C. Spivak. Nueva York: Routledge y Calcutta: Thema, 1995.

Donna Landry y Gerald MacLean (eds.): *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Nueva York: Routledge, 1996.

«Derrida and Deconstruction», en Michael Kelly (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*, vol. 2. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 7-11.

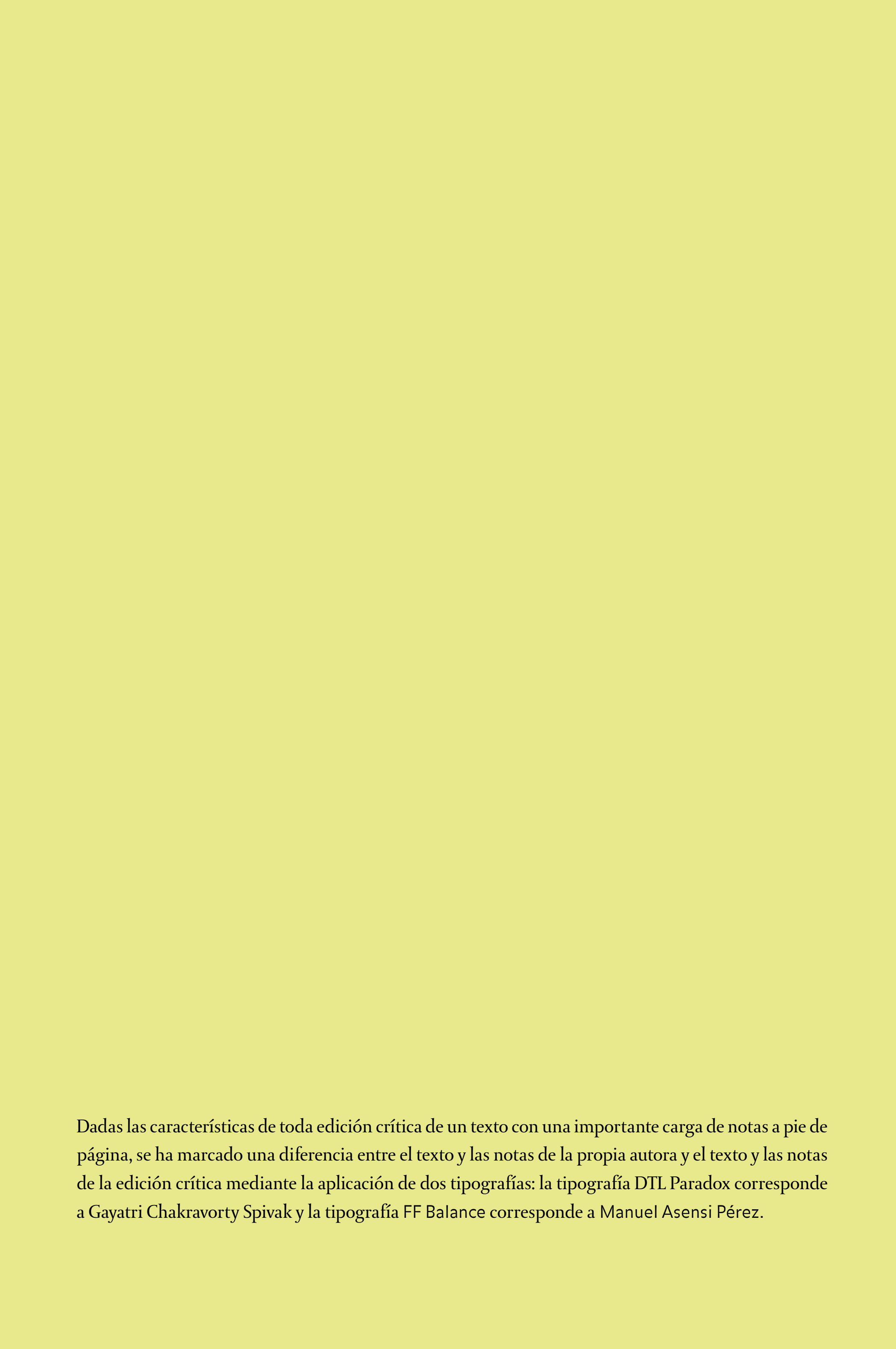
«Learning from Below», en *Off Our Backs*, vol. 29, nº 8 (1999), pp. 42-51.

«Crossing Borders: Comparative Literature after the Cold War», en *Comparative Literature the Intellectual Foundations*. Nueva York: The Academy, 1999.

A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of Vanishing Present. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

«The New Subaltern: A Silent Interview», en Vinayak Chaturvedi: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres: Verso Books, 2002.

«Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», en *Postcolonial Studies*, nº 8 (4) (2005), pp. 475-486.



Dadas las características de toda edición crítica de un texto con una importante carga de notas a pie de página, se ha marcado una diferencia entre el texto y las notas de la propia autora y el texto y las notas de la edición crítica mediante la aplicación de dos tipografías: la tipografía DTL Paradox corresponde a Gayatri Chakravorty Spivak y la tipografía FF Balance corresponde a Manuel Asensi Pérez.

¿Pueden hablar los subalternos?[1]

En los años ochenta, parte de la crítica más radical producida en Occidente fue el resultado de un deseo interesado de conservar el sujeto occidental u Occidente como Sujeto.[2] La teoría de unos «efectos-de-sujeto» pluralizados era a menudo una excusa para este sujeto de conocimiento.[3] Aunque la historia de Europa como Sujeto era narrada por la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto oculto se presentaba como si no tuviera «determinaciones geopolíticas». Por tanto, la crítica más conocida del sujeto soberano inauguró realmente un Sujeto. Con el fin de demostrar esta idea tomaré en consideración el texto de dos especialistas de la crítica: «Los intelectuales y el poder: una conversación

1 Tal y como se ha señalado en la introducción, el texto que se ha tomado como punto de partida para la traducción se corresponde con el manuscrito C, aquel que se halla insertado dentro del capítulo tercero del libro de Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, y que corresponde a las páginas 248-311. Como en muchos otros casos, el español obliga a una marca de género que en otras lenguas, como el inglés, no es necesaria. La palabra «subaltern» puede referirse tanto al subalterno como a la subalterna. En cambio, el término español «subalterno» posee, más allá de la intencionalidad del hablante, una clara delimitación del género masculino. Se podría discutir mucho a propósito de la no pertinencia de identificar el género gramatical con el género sexual, que equivaldría, por ejemplo, a identificar el sujeto gramatical con el sujeto psicológico o hablante. Desde la óptica de los planteamientos feministas, *queer* e *intersex*, resulta comprensible, sin embargo, que se haya interrogado todas las manifestaciones que puedan dar lugar a alguna clase de discriminación por razones de sexo (raza o clase). Y ello adquiere un sentido más pronunciado cuando se trata de un texto cuyo tema central está constituido fundamentalmente por las mujeres subalternas del llamado «Tercer Mundo». No sería nada extraño que alguien pensara que la traducción de la pregunta «Can the Subaltern Speak?» como «¿Puede hablar el subalterno?» es una broma de mal gusto que Spivak misma podría lamentar. Una traducción más adecuada sería «¿Puede hablar la subalterna?», puesto que en efecto el referente de este ensayo tiene como protagonista a mujeres «obligadas» a suicidarse en la pira del marido muerto, hecho que en la tradición india se conoce como rito *sati*. No obstante, está claro que con el término «subaltern» Spivak se refiere a todo aquel o aquella que ocupe una posición de subalternidad. Las tesis mantenidas en este ensayo, aún teniendo como referente a la mujer subalterna del Tercer Mundo, son válidas para todo subalterno, sea hombre o mujer (animal, incluso, podríamos añadir), razón por la que en puridad la traducción «¿Puede hablar la subalterna?» no es del todo adecuada a pesar de hacer una mayor justicia política. Quedan dos opciones, pues: 1) o se opta por «¿Pueden hablar los

entre Michel Foucault y Gilles Deleuze».[4] En este caso, del mismo modo que la crítica de las «mujeres del Tercer Mundo» ofrece una visión romántica de la lucha unida de las mujeres de clase trabajadora, estos radicales hegemónicos ceden también a la subjetividad indivisa de las luchas de los trabajadores. Mi ejemplo está fuera de ambos circuitos. Por ello, debo dedicar algo de tiempo a estos radicales hegemónicos.

He elegido este diálogo amistoso entre dos activistas filósofos de la historia porque tal intercambio deshace la oposición entre la producción teórica autoritaria y la práctica descuidada de la conversación, que nos permite entrever la huella de la ideología (al igual que la conferencia, la entrevista es un lugar

---

subalternos?» indicando que el plural del término subaltern(os) incluye una diferencialidad que alcanza tanto a los sujetos masculinos como a los femeninos; 2) o se opta por introducir una marca que se encuentre más allá de los límites gramaticales del español. Me refiero a la ya muy extendida arroba (@), que por su disposición gráfica contiene tanto la «o», indicativa del género masculino, como la «a», indicativa del género femenino. Nos ha parecido más adecuada la primera opción. En primer lugar, porque el símbolo «@» pertenece a un lenguaje informático que en cuanto a su significación es ajeno al tipo de referencialidad de género que aquí se pretende nombrar. En segundo lugar, porque la traducción «subalternos» se mantiene dentro de los límites gramaticales de una lengua, y nombra, además, un sujeto plural y heterogéneo. Se trata de una solución en cuanto al título de este ensayo. En el interior del texto, el contexto casi siempre aclara el género del sujeto al que se está refiriendo.

2 El manuscrito A no empezaba de este modo. Decía: «In seeking to learn to speak to (rather than listen to or to speak for) the historically muted subject of the non-elite ("subaltern") woman in the imperialist theater, the post-colonial intellectual *systematically* "unlearns" her privilege» (120) [«Tratando de aprender a hablar (más que de oír a o de hablar por) al sujeto históricamente mudo de la mujer fuera de la elite ("subalterna") en el escenario imperialista, la intelectual poscolonial "desaprende" *sistemáticamente* su privilegio»]. El comienzo que presento aquí corresponde al manuscrito B, con la única variante de que si en C se refiere a la crítica de los años ochenta, en B se hablaba de la crítica de hoy en día («today»). La razón es evidente: dado que B se escribió en 1988, «today» e «in the eighties» coincidían en el periodo designado. No así en 1996. Sin embargo, el comienzo del manuscrito A contenía la idea central que se desarrollaría en B y C: el problema de la posición del intelectual ante un objeto de conocimiento como el sujeto mudo del espacio imperialista. El hecho de que eligiera una entrevista entre Foucault y Deleuze se debió a que en dicha entrevista se planteaba de un modo determinado la relación entre el intelectual y las masas revolucionarias. También se debió a que Spivak trataba en «Can the Subaltern Speak?» de continuar la línea crítica que Derrida había iniciado en su debate con Foucault a raíz de la publicación por parte de este último de la *Historia de la locura en la época clásica*. La filiación deconstructiva

de traición).[5] Anteriormente y en otro lugar he puesto de relieve su brillantez teórica. Este es un capítulo acerca de otro error disciplinario más: contar historias de vidas en nombre de la historia.

Los protagonistas de esta conversación enfatizan las contribuciones más importantes de la teoría posestructuralista francesa: primero, que las redes del poder/deseo/interés son tan heterogéneas que su reducción a una narrativa coherente es contraproducente, siendo necesaria una crítica continua; y segundo, que los intelectuales deben tratar de revelar y conocer el discurso del «otro» de la sociedad. Sin embargo, los dos ignoran sistemática y sorprendentemente la cuestión de la ideología y sus implicaciones en la historia intelectual y económica.

(derridiana y demaniana) de Spivak estaba y está fuera de toda duda: fue la traductora de *De la grammatologie* al inglés, y el libro *A Critique of Postcolonial Reason* está dedicado a Paul de Man.

3 Esta es una afirmación interesante, presente en los manuscritos B y C, porque dibuja un gesto muy característico del pensamiento posheideggeriano. Del mismo modo que Heidegger acusaba a Nietzsche de no haber superado, a pesar de las apariencias, la tradición metafísica occidental, así también Derrida acusa a Heidegger de ser el último bastión de dicha tradición metafísica. Spivak repite esta estrategia contra Deleuze (y Guattari), porque aunque este parece haber minado la existencia de un sujeto soberano mediante su teoría de la multiplicidad, en el fondo ello constituye una restitución del sujeto soberano. En efecto, en el diálogo entre Foucault y Deleuze, este afirma: «¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla o actúa. Todos nosotros somos grupúsculos» (trad. esp., p. 8. Véase la nota siguiente). Esta afirmación, según Spivak, esconde una apuesta por el sujeto unitario.

4 Michel Foucault: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. de Donald Bouchard y Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977, pp. 205-217 (en adelante *FD*). He modificado la versión inglesa de este texto, así como la de otras traducciones inglesas, donde la fidelidad al original parecía exigirlo. Es importante hacer notar que la mayor «influencia» de los intelectuales europeos occidentales en los profesores y estudiantes de Estados Unidos ha tenido lugar a través de la traducción de colecciones de ensayos más que de libros completos. Y en tales colecciones, es comprensible que ganen una gran concurrencia las piezas más tópicas («La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas» de Derrida [en Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.): *The Structuralist Controversy: The Language of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972] es uno de esos casos). En consecuencia, desde la perspectiva de la producción teórica y de la reproducción ideológica, la conversación considerada no ha sido necesariamente superada. En mi escasa producción, las entrevistas, un género poco considerado, han tenido una desconcertante popularidad. No hace falta decir que no necesitamos un Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996) para contestar a esto. [El texto original en francés llevaba el título de

Aunque una de sus principales presuposiciones es la crítica del sujeto soberano, la conversación entre Foucault y Deleuze está enmarcada por dos sujetos monolíticos y anónimos en-trance-de-revolución: «un maoísta» (*FD* 205) y «la lucha obrera» (*FD* 217). Sin embargo, los intelectuales son nombrados y diferenciados; más aún, un maoísmo chino no es operativo por ningún lado. Crea simplemente un aura de narratividad específica, que sería una banalidad inofensiva si no fuera porque la apropiación inocente del nombre propio «Maoísmo» y la subsiguiente «Nueva filosofía» hacen sintomáticamente de «Asia» algo transparente.[6]

«Les intellectuels et le pouvoir (entretien avec G. Deleuze)» y fue publicado en *L'Arc*, nº 49 (4 de marzo de 1972). Está recogido en Michel Foucault: *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II (1970-1975). París: Gallimard, 1994, edición al cargo de Daniel Defert y François Ewald, pp. 306-315. Existen, por lo menos, dos versiones españolas. La primera corresponde a la realizada por Francisco Monge y publicada en *El Viejo Topo*, nº 6, en 1977. Su título era «Un diálogo sobre el poder». Esta versión fue reeditada por Miguel Morey en su antología de textos de Michel Foucault reunidos bajo el título *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial, 1981 (2000, 7ª reimp.), pp. 7-19 (en adelante *FDE*). La otra versión, más combativa, fue la realizada por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, y llevaba el título de «Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze», en Michel Foucault: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979 (2ª ed.), pp. 77-86. Teniendo en cuenta la importancia de este texto en el desarrollo del argumento de Spivak, teniendo en cuenta, además, que el análisis de esta alcanza en ocasiones un nivel filológico, he creído más conveniente manejar la traducción de Francisco Monge tal y como ha sido reeditada por Miguel Morey. La razón es clara: se mantiene más cercana al texto francés del diálogo. Es la razón por la que proporciono el número de página de la edición de Morey para que el lector pueda seguir y contextualizar de forma más adecuada el marco de la discusión. No obstante, se ha procurado seguir de cerca tanto la versión inglesa manejada (y modificada) por Spivak como la versión francesa, especialmente allí donde el análisis filológico lo requiere. Sin duda todas estas versiones y reescrituras forman un campo ideal para comprobar lo que sucede en toda política de la traducción, hecho este último muy cercano a las preocupaciones de la propia Spivak. Véase, por ejemplo, los ensayos incluidos en su libro *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge, 1993.

5 Este paréntesis aparece por primera vez en C. Recuerda en su tono y en su alusión las estrategias de lectura de J. Hillis Miller, quien había dicho algo semejante a propósito de las notas a pie de página. En concreto decía: «Footnotes, as any astute reader will know, are often places where an autor gives himself away in one way or another in the act of fabricating a protective cover». J. Hillis Miller: *The Ethics of Reading. Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*. Nueva York: Columbia University Press, 1987, p. 15. La fuente de todo esto se encuentra, sin duda alguna, en

La alusión de Deleuze a la lucha obrera es igualmente problemática; está claro que se trata de una reverencia: «…nada se puede tocar [del poder] en un punto cualquiera de aplicación sin que se halle enfrentado a este conjunto difuso, que desde entonces se ve forzosamente llevado a querer derribar, a partir de la más pequeña reivindicación por mínima que sea. Toda defensa o ataque revolucionarios se unen de este modo a la lucha obrera» (*FD* 217).[7] La aparente banalidad deja ver una fisura. La afirmación ignora la división internacional del trabajo, gesto este que a menudo caracteriza a la teoría política posestructuralista (el feminismo universalista postsoviético de hoy –«género y desarrollo» al

---

la obra de Derrida, y de manera muy concreta en «Ousia y gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 63-102. Se trata del texto de una conferencia de 1968.

6 Hay aquí una referencia implícita a la oleada maoísta pos-1968 en Francia. Véase Michel Foucault: «On Popular Justice: A Discussion with Maoist», *Power/Knowledge*, p. 134 (en adelante *PK*). La explicación de esta referencia fortalece mi posición al dejar al desnudo la mecánica de la apropiación. Si Foucault se corrige a sí mismo de forma persistente diciendo «no sé nada sobre China», sus interlocutores muestran hacia China lo que Derrida denomina el «prejuicio chino». Con la versión española de este texto sucede algo semejante al citado en la nota anterior. Existe, por una parte, «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», en Foucault: *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 45-76. Y, por otra parte, y con el mismo título «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», en Foucault: *Un diálogo sobre el poder*, op. cit., pp. 20-58. En francés, el texto llevaba el título de «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», y fue publicado en 1972 en *Les Temps modernes*, nº 310, así como en *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie* (junio de 1972), pp. 355-366. Está, asimismo, recogido en Foucault: *Dits et écrits 1954-1988*, op. cit., pp. 340-369.

7 Esta cita de la entrevista corresponde a la p. 19 de la edición de Morey, y constituye un buen ejemplo de los desplazamientos que supone toda práctica traductológica. El texto francés dice lo siguiente: «Et qu'on ne peut rien toucher à un point quelconque d'application sans qu'on se trouve confronté à cet ensemble diffus, que dès lors on est forcément à vouloir faire sauter; à partir de la plus petite revendication qui sois. Tout défense ou tout attaque révolutionnaire partielle rejoint de cette façon la lutte ouvrière» (Foucault, 1994, p. 315). El problema sobreviene a la hora de traducir el «on» francés. Si se traduce, como en la versión de Monge, por «se» se crea en español una anfibología, ya que ¿a qué persona corresponde el «se» de «se puede» y, más aún, el «se» de «se halle»?, ¿cuál es el antecedente de este último «se»?, ¿el «punto cualquiera de aplicación»? Si es así, entonces la frase resulta muy poco comprensible, y si se refiere a un sujeto psicológico, entonces el español resulta poco esclarecedor. La versión de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría es más clarificadora. Hela aquí: «… no se puede tocar un punto cualquiera de aplicación sin encontrarse enfrentado a este conjunto difuso.» El carácter enclítico del «se» en

estilo de las Naciones Unidas– lo disimula; su papel quedará claro al final del capítulo y nos llevará al próximo).[8]

La invocación de *la* lucha obrera es funesta en su inocencia radical, pues es incapaz de dar cuenta del capitalismo global: la producción, en su mismo centro, del sujeto trabajador y de los parados dentro de las ideologías de los estados-nación; la creciente selección de la clase obrera de la periferia para la práctica de la plusvalía y, por ello, para el entrenamiento «humanístico» en el consumismo; y la presencia a gran escala del trabajo paracapitalista, así como el estatuto estructural heterogéneo de la agricultura en la periferia. Ignorar la división internacional del trabajo, haciendo de «Asia» (y en ocasiones de «África») algo transparente (a menos que el objetivo sea el «Tercer Mundo»); restablecer el sujeto legal del capital socializado, son problemas comunes al posestructuralismo y a la teoría «al uso» (la invocación de la «mujer» es igualmente problemática en la coyuntura actual). ¿Por qué deberían tales oclusiones ser sancionadas precisamente por esos intelectuales que son nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y del Otro?

El vínculo con la lucha obrera se localiza en el deseo de hacer estallar el poder en cualquier punto de su aplicación, lo cual se interpreta demasiado rápidamente como una valoración de *todo* deseo destructivo de *todo* poder. Walter Benjamin hace el siguiente comentario sobre la posición política parecida de Baudelaire mediante unas citas de Marx:

> En su descripción del *conspirateur de profession* Marx prosigue: «… No tienen otra meta que el inmediato derrocamiento del gobierno existente, y desprecian profundamente la ilustración teórica de los trabajadores, así como

«encontrarse» personaliza más la cuestión ya que apunta a un nosotros general. Este problema queda, no obstante, resuelto del todo en la versión inglesa dado que el «on» francés es vertido en inglés mediante los pronombres personales «we» y «ourselves»: «We are unable to touch [power] in any point of its application without finding ourselves confronted by this diffuse mass…». Al concretar el «on» como «we» la agencia del sujeto activista encuentra un mayor refrendo que en el caso del «se» español. Es interesante, asimismo, la traducción del «vouloir faire sauter» del texto francés original. Mientras la versión de Monge traduce «derribar», la de Varela y Álvarez-Uría escribe «intentar reventar», y la inglesa afirma «the desire to blow it up». El lector juzgará las diferencias de matiz y de significación en cada uno de los empleos.

8 Esto forma parte de un síntoma mucho más amplio, tal y como demuestra Eric Wolf en *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982. Se ha eliminado aquí la referencia de Spivak al final del libro *A Critique of Postcolonial Reason*, para conservar el formato del ensayo.

sus intereses de clase. De ahí les viene su irritación –nada proletaria, más bien plebeya– contra los *habits noirs* (levitas oscuras), gentes más o menos educadas que representan [*vertreten*] ese lado del movimiento, del cual los otros sin embargo, igual que de los representantes [*Repräsentanten*] oficiales del partido, jamás podrán independizarse por entero. Los atisbos políticos de Baudelaire no sobrepasan en el fondo los de estos conspiradores profesionales ». En cualquier caso hubiese podido hacer suyas las palabras de Flaubert: «De toda la política solo entiendo una cosa: la revuelta», la suya claro.[9]

En el peor de los casos, esto es una reescritura de la responsabilidad entendida como narcisismo; quizá no podamos hacer otra cosa, pero es posible intentarlo. Y si no, ¿por qué hablar del «don»?[10]

El vínculo con la lucha obrera se ubica simplemente en el deseo. No se trata del «deseo» de *El Anti-Edipo*, que es un deliberado mal nombre del flujo general (en el que el «sujeto» es un residuo) para el que no es posible hallar un nombre adecuado: una catacresis nominalista.[11] Admiro ese valiente esfuerzo, en especial por las formas en que se vincula a esa otra catacresis nominalista: el valor. Para evitar el psicologismo, *El Anti-Edipo* usa el concepto-metáfora de las máquinas: al deseo no le falta nada; no le falta su objeto. Es más bien el sujeto el que falta en el deseo, o el deseo al que le falta un sujeto fijo; no hay sujeto fijo sino por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: es la máquina,

9 Walter Benjamin: *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. de Harry Zohn. Londres: Verso, 1983, p. 12. [Trad. esp. en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1988, p. 25, trad. ligeramente modificada.] Foucault encuentra en Baudelaire el caso típico de la modernidad (Michel Foucault: «What Is Enlightenment?», en Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon, 1984, pp. 39-42. [Trad. esp.: Michel Foucault: «¿Qué es la ilustración?», *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.]

10 «Incluso si el don no fuera nunca más que un simulacro, se debe todavía *dar cuenta* de la posibilidad de este simulacro. Y se debe también dar cuenta del deseo de dar cuenta. Ello no puede hacerse contra o sin el principio de razón (*principium reddendae rationis*), incluso si el último encuentra aquí tanto su límite como su recurso» (Jacques Derrida: *Given Time. I. Counterfeit Money*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press, 1992, p. 31). Trad. esp.: Jacques Derrida: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995 (el texto francés original es de 1991).

11 Este pasaje sobre la «catacresis» constituye una novedad del manuscrito C. Si recordamos que en la retórica clásica la catacresis es el tropo consistente en un significado figurado empleado para referirse a un objeto que carece de nombre propio (diferente en ello del resto de los tropos, incluida la ironía), entenderemos lo que Spivak trata de decir cuando asegura que el término «deseo» en el

como máquina de una máquina. El deseo es una máquina, el objeto del deseo es también una máquina conectada, de forma que el producto es separado del proceso de producción, y algo se separa a sí mismo de la producción del producto y da las sobras al vagabundo, al sujeto nómada.[12]

Uno de los momentos más astutos de la deconstrucción, desde sus inicios hasta hoy, es su cautela en el empleo «empírico» de la catacresis.[13] En ausencia de tal cautela práctica, el filósofo oscila entre la catacresis teórica y el realismo ingenuo práctico como contradicción que puede ser inofensiva en un contexto donde la buena voluntad puede quizá darse por sentado. Como vemos a diario, tal contradicción entre la teoría y sus juicios resulta horrorosa si se «aplica» globalmente.

Por consiguiente, en *El Anti-Edipo* el deseo como catacresis no altera la especificidad del sujeto deseante (o el resto del efecto-sujeto) que conecta con las instancias específicas del deseo «empírico». El efecto-sujeto que subrepticiamente emerge se asemeja mucho al sujeto ideológico generalizado del teórico. Este puede ser el sujeto legal del capital socializado, ni mano de obra ni dirección, que posee un pasaporte «fuerte», usa una moneda «fuerte» y «dura», y tiene un acceso supuestamente no cuestionado al proceso de pago. De nuevo, los lineamientos del *aparatchik* feminista son casi idénticos; sus luchas contra

---

Anti-Edipo es la catacresis que nombra el flujo general que no tiene nombre propio. Mientras en B Spivak habla del concepto (catacrético) de deseo en el pensamiento de Deleuze-Guattari, en C pone de relieve que el concepto de «deseo» manejado en la entrevista y en el *Anti-Edipo* no coinciden. El pasaje se completa con la alusión a la precaución de la deconstrucción a la hora de emplear empíricamente la catacresis.

12 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizoprenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp. 40-41 y *passim*, p. 26. En español: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.

13 «¿Qué es la escritura? ¿Cómo puede ser identificada? ¿Qué certidumbre de esencia debe guiar la investigación empírica?… Sin arriesgarse a la peligrosa necesidad de la cuestión o de la archicuestión «qué es», permitámonos buscar refugio en el campo del conocimiento gramatológico» (Jacques Derrida: *Of Grammatology*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1979, p. 75; en adelante *OG*). En «Désistance», Derrida subraya que lo crítico está siempre contaminado por lo dogmático y ello hace de la distinción kantiana algo «especulativo». En *Glas* los filosofemas están imitados tipográficamente más que «empleados» en un comportamiento deliberado, al igual que ocurre en la conversación que estamos analizando. Para la emergencia de la categoría de experiencia en la obra última, véase el apéndice.

14 Spivak emplea el término «paleonimia» en el sentido derridiano de desplazamiento y guerra de los nombres.

las medidas patriarcales son completamente admirables en su contexto, pero horribles cuando se «aplican» globalmente. En la era del capital globalizado, las catacresis «deseo» y «globo» –la corteza global como cuerpo-sin-órganos– están contaminadas de forma particular por la paleonimia[14] empírica. Se trata de un corte (Euro-USA) en un flujo (el del Grupo de los Siete).

Deleuze y Guattari consideran las relaciones entre deseo, poder y subjetividad en un nivel «empírico» o constituido de un modo ligeramente desincronizado: contra la familia y contra el colonialismo.[15] Ello les impide articular una teoría general o global del interés textualizado en lo que a la coyuntura se refiere. En este contexto, su indiferencia hacia la ideología (cuya teoría es necesaria para la comprensión del interés constituido dentro de los sistemas de representación) es llamativa pero consistente. La obra de Foucault no puede moverse en el registro del sujeto-constituyente de la ideología a causa de su tenaz compromiso con lo subindividual y, en el otro extremo, con los grandes aparatos generales (*dispositifs*). No obstante, como muestra este registro conversacional, el sujeto empírico, el sujeto intencional, incluso el yo (*self*), deben ser asumidos constantemente desde posiciones radicales. Por ello, en su influyente ensayo «La ideología y los aparatos ideológicos del estado (Notas sobre una investigación)», Louis Althusser debe moverse en esa inevitable área intermedia, y asumir un sujeto incluso cuando usa «un lenguaje más científico» para describir la cantidad de trabajo abstracto o la fuerza de trabajo: «La reproducción de la fuerza de trabajo exige no solo la reproducción de su "cualificación", sino también, y simultáneamente, una reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología por parte de los agentes de la explotación y de la represión, a fin de que aseguren también "mediante la palabra" [*par la parole*] el dominio de la clase dominante.»[16]

Cuando Foucault considera la heterogeneidad ubicua del poder, no ignora la inmensa heterogeneidad institucional que Althusser trata de esquematizar

15 En B se habla más bien de que Deleuze y Guattari no han considerado las relaciones entre deseo, poder y subjetividad, hecho que les vuelve incapaces de articular una teoría del interés. En C, en cambio, el problema es más bien que las relaciones entre deseo, poder y subjetividad se han considerado en un nivel «empírico».

16 Louis Althusser: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. de Ben Brewster. Londres / Nueva York: Monthly Review Press, 1971, pp. 132-133; traducción modificada. Trad. esp.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *Escritos*. Barcelona: Laia, 1974, pp. 105-170. La cita de Spivak está en la p. 111.

aquí. Del mismo modo, hablando de las alianzas y de los sistemas de signos, del Estado y de las máquinas de guerra, Deleuze y Guattari exploran en *Mil mesetas* ese mismo campo.[17] Sin embargo, Foucault no puede admitir que una teoría desarrollada de la ideología pueda reconocer su propia producción material en el plano institucional, o en los «instrumentos efectivos de la formación y acumulación del conocimiento» (*PK* 102).[18] Dado que estos filósofos parecen obligados a rechazar todos los argumentos que mencionen el concepto de ideología de forma *solo* esquemática más que textual, se ven también obligados a proponer una oposición mecánicamente esquemática entre deseo e interés, cuando sus catacresis se proyectan inevitablemente en el campo «empírico». En consecuencia, se ponen sin darse cuenta del lado de los sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un «inconsciente» continuista o con una «cultura» parasubjetiva» (al modo de los activistas de Bretton Woods que hablan de «cultura» única). La relación mecánica entre deseo e interés es clara en afirmaciones como las que siguen: «[no se desea] contra su interés, puesto que el interés siempre sigue y se halla allí donde el deseo lo coloca» (*FD* 215).[19] El agente se identifica con un deseo indiferenciado, y el poder se inmiscuye para crear efectos de deseo: «El poder [...] produce efectos positivos en el nivel del deseo –y también en el nivel del conocimiento–» (*PK* 59).

Esta matriz parasubjetiva, ensombrecida por la heterogeneidad, anuncia subrepticiamente el Sujeto innombrado, al menos en el caso de esos trabajadores intelectuales influenciados por la nueva hegemonía de la pura catacresis. El curso del «último ejemplo» se halla ahora entre la economía y el poder. Debido a que, por la inevitable contaminación empírica no reconocida de la catacresis, el deseo es tácita y reiteradamente «definido» a partir de un modelo ortodoxo, puede ser opuesto unilateralmente al «estar engañado». La ideología como «falsa conciencia» (estar engañado) ha sido puesta en cuestión por Althusser. Incluso Reich empleó nociones de voluntad colectiva más que la dicotomía engaño-deseo desengañado: «Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento desearon el fascismo!» (*FD* 215).[20]

17 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, trad. de Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 351-423. Trad. esp.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2000 (4ª ed.), pp. 359-433.

18 Sobre este punto véase también Stuart Hall: «The Problem of Ideology –Marxism without Guarantees», en Betty Matthews (ed.): *Marx: A Hundred Years On*. Londres: Lawrence and Wishart, 1983, pp. 57-84.

19 Trad. esp., p. 16.

Estos filósofos no prestarán atención al pensamiento de la contradicción constitutiva –y es ahí donde ciertamente se separan de la izquierda–. En nombre del deseo, reintroducen de manera tácita el sujeto no dividido en el discurso del poder. En lo que a la práctica se refiere, Foucault parece combinar a menudo lo «individual» y el «sujeto»,[21] y el impacto sobre sus propios conceptos-metáforas se intensifica quizá en sus seguidores. A causa del poder de la palabra «poder», Foucault admite que está usando la «metáfora del punto que progresivamente irradia hacia sus alrededores». Estos deslices se convierten en una regla, más que en una excepción, en manos menos cuidadosas. Y ese punto irradiante, que sostiene un discurso efectivamente heliocéntrico, llena el lugar vacío del agente con el histórico sol de la teoría, con el Sujeto de Europa.[22]

No sorprende, pues, que a partir del registro empírico de una charla sobre la resistencia, Foucault articule otro corolario de la negación del rol de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de producción: una valoración no cuestionada del oprimido como sujeto, «la base», como Deleuze admirablemente remarca, «para instaurar las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar». Foucault añade que «las masas saben perfectamente, claramente –de nuevo la temática del estar engañado–, mucho mejor que ellos [los intelectuales], y además lo dicen muy bien» (*FD* 206, 207).[23] El ventriloquismo del hablante subalterno es la herramienta de izquierdas del intelectual.[24]

---

20 Trad. esp., p. 16.

21 Un ejemplo entre otros se encuentra en *PK* 98.

22 No resulta sorprendente, entonces, que la obra de Foucault, la temprana y la tardía, esté fundamentada en una noción de represión demasiado simple. A este respecto el antagonista es Freud, no Marx. «Tengo la impresión de que [la noción de represión] es totalmente inadecuada para el análisis de los mecanismos y efectos del poder que hoy en día se utiliza por doquier para caracterizarlo» (*PK* 92). La delicadeza y sutilidad de la suwgestión de Freud –es decir, que bajo represión la identidad fenomenal de los afectos es indeterminada debido a que un displacer puede ser deseado como placer, lo cual rescribe radicalmente la relación entre deseo e interés– se ve bastante reducida aquí.» Para la elaboración de esta noción de represión, véase *OG* 88, 333-334, y Jacques Derrida: *Limited inc. abc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, pp. 74-75. De nuevo, el problema es el rechazo a incorporar el nivel del sujeto constituido en nombre de una catacresis incontaminada. Esta frase sobre el ventriloquismo no se encuentra en B.

23 Trad. esp., pp. 8-9.

24 Dado que, por muy extraña que sea, la tesis de Spivak en este ensayo es que los subalternos, hombres y mujeres, no pueden hablar, cualquier argumento en torno a la posibilidad de que tales subalternos hablen, como parecen estar defendiendo en el contexto de su diálogo Foucault

¿Qué sucede en estos pronunciamientos con la crítica del sujeto soberano? Los límites de este realismo representacionalista los alcanza Deleuze: «La realidad es lo que hoy día pasa efectivamente en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría» (*FD* 212).[25] Esta exclusión de la necesidad de la difícil empresa de la producción ideológica contrahegemónica no ha sido saludable. Ha ayudado al empirismo positivista –la fundación justificante del capitalismo neocolonialista avanzado– a definir su propia arena como «experiencia concreta», «lo que pasa realmente» (como en el caso del colonialismo capitalista y, *mutatis mutandis*, de la explotación-como-«Desarrollo». La evidencia se produce a diario, de esta forma no problemática, a través del recuento del sujeto nacional del sur global. Y se procura una excusa para la globalización recurriendo al testimonio del señuelo-crédito femenino). En efecto, la experiencia concreta que es la garantía de la alusión política a los prisioneros, los soldados y los escolares, se revela gracias a la experiencia concreta del intelectual, el único que diagnostica la episteme.[26] Ni Deleuze ni Guattari parecen conscientes de que dentro del capital globalizador, el intelectual, blandiendo la experiencia concreta, puede ayudar a consolidar la división internacional del trabajo[27] al convertir un modelo de «experiencia concreta» en *el* modelo. Somos diariamente testigos de ello en nuestra disciplina cuando vemos cómo el emigrante poscolonial se convierte en la norma, provocando una vez más la marginación del nativo.[28]

La contradicción no reconocida dentro de una posición que valora la experiencia de los oprimidos, mientras resulta tan acrítica en relación con el

y Deleuze, es considerado por Spivak como un acto de ventriloquismo. En realidad, no son los prisioneros los que hablan, sino Foucault y Deleuze.

25 Trad. esp., p. 14.

26 La versión de Althusser de esta situación particular puede que sea demasiado esquemática, pero parece sin embargo más cuidadosa en su programa que el argumento que estamos estudiando. «El *instinto* de clase –escribe Althusser– es subjetivo y espontáneo. La *posición* de clase es objetiva y racional. Para llegar a una posición de clase proletaria, el instinto de clase proletario solo necesita ser educado, mientras que el instinto de clase de la pequeña burguesía, y *por ello el de los intelectuales*, tiene que ser revolucionado» (*Lenin and Philosophy*, op. cit., p. 13). El esforzado *double bind*, la ya por siempre cruzada aporía, de ese cuidadoso programa puede corresponder a la lectura de Derrida y de su insistencia habitual en la justicia como experiencia de lo imposible, en las decisiones que siempre son categóricamente insuficientes en relación con sus supuestas premisas.

27 Desde aquí hasta el punto y aparte hay un añadido del manuscrito C al B, en el que se explica la razón por la que acaba de decir que dentro del capital socializado, el intelectual ayuda a consolidar la división internacional del trabajo: convertir un modelo de experiencia concreto en El modelo.

papel histórico del intelectual, es mantenida por un desliz verbal. Deleuze hace esta extraordinaria declaración: «Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante» (*FD* 208).[29] Considerando que el verbalismo del mundo teórico y su acceso a toda obra definida contra él como «práctica» es irreducible, tal declaración (que afecta *solo* a un contratiempo doméstico con la hermenéutica) ayuda solamente a que la angustia intelectual pruebe que el trabajo intelectual es exactamente como un trabajo manual.

Es en el momento en que los significantes son dejados de lado cuando se producen los deslices verbales. El significante «representación» es uno de esos casos. En el mismo tono peyorativo que corta el vínculo de la teoría con el significante, Deleuze declara: «Ya no hay representación, solo hay acción, acción de teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o de redes» (*FD* 206-207).[30]

---

28 «¿Es aquí verdaderamente necesaria la repetición?» Pregunta mi anónimo lector. Cito uno de entre otros cien ejemplos azarosos: una conferencia sobre «Disciplinary and Interdisciplinary: Negotiating the Margin» en la Universidad de Columbia del 7 de noviembre de 1997. Toda la conferencia giraba en torno a la amistad entre varias minorías en Estados Unidos (léase Nueva York) como fin del feminismo radical, un fin que parecía por lo demás saludable habida cuenta de los viciosos conflictos identitarios que hervían bajo la superficie. Un sujeto multicultural de Estados Unidos reforzado, el rostro más novedoso de la poscolonialidad, no hace nada por la globalidad y puede hacer daño. La cuestión, ¡ay!, es digna de ser repetida.

29 Trad. esp., p. 10.

30 Trad. esp., p. 8. Dada la importancia del pasaje de la entrevista Foucault-Deleuze en el análisis de Spivak, lo doy a leer completo en la misma versión de Morey-Monge y en el original francés. Vale la pena tener presente que todo el argumento de Spivak descansa en la idea de que Deleuze está utilizando el término «representación» en dos sentidos a la vez: «Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados, aunque sea por un partido, un sindicato que se arrogarían a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla y actúa. Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, solo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes» (Morey, p. 8). La versión original francesa: «Pour nous, l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une consciente représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle et qui agit? C'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. Nous sommes tous des groupuscules. Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux» (Foucault, 1994, pp. 307-308).

Aquí se plantea una importante cuestión: la producción de la teoría es también una práctica; la oposición entre la teoría «pura» abstracta y la práctica «aplicada» concreta es demasiado rápida y fácil.[31] Pero la articulación del argumento por parte de Deleuze es problemática: la palabra «representación» es empleada en dos sentidos a la vez: representación en cuanto «hablar por», como en la política, y representación en cuanto «re-presentación», como en el arte o en la filosofía. Dado que la teoría es solo «acción», el teórico no representa (habla por) el grupo oprimido. De ahí que el sujeto no sea contemplado como una conciencia representativa (que re-presente adecuadamente la realidad). Estos dos sentidos de «representación» –dentro de una formación estatal y legal, por una parte, y como predicación a propósito de un sujeto, por otra– están relacionados pero son irreduciblemente discontinuos. Ocultar la discontinuidad con una analogía que es presentada como prueba refleja de nuevo un paradójico privilegio del sujeto.[32] *Dado que* «quien habla o quien actúa [...] siempre es una multiplicidad», ningún «intelectual teórico [o] partido o [...] sindicato» puede representar «a los que actúan y luchan» (*FD* 206, *FDE* 78). ¿Son mudos aquellos que actúan y *luchan*, en cuanto opuestos a los que actúan y *hablan* (*FD* 206, *FDE* 78)? Estos grandes problemas están enterrados en las diferencias entre las «mismas» palabras: consciencia y conciencia[33] (ambas *conscience* en francés), representación y re-presentación. La crítica de la constitución ideológica del sujeto en el seno de las formaciones estatales y de los sistemas de economía política puede ahora ser borrada, del mismo modo que las prácticas activas teóricas de la «transformación de la conciencia». Es patente la banalidad de los listados de autoconocimiento de los intelectuales de izquierdas, subalternos políticamente astutos; representándoles, los intelectuales se representan a sí mismos como transparentes.

31 La subsiguiente explicación de Foucault (*PK* 145) de esta afirmación deleuziana se acerca a la noción de Derrida según la cual la teoría no puede ser una taxonomía exhaustiva y siempre está limitada por la práctica.

32 Cf. las sorprendentes nociones acríticas de «representación» mantenidas en *PK* 141, 188. Mis observaciones al final de este párrafo, criticando la representación de los grupos subalternos por parte de los intelectuales, deberían ser rigurosamente distinguidas de una coalición política que tenga en cuenta su formación dentro del capital social y una a la gente no porque estén oprimidos sino porque están explotados. Este modelo funciona mejor dentro de la democracia parlamentaria, en la que la representación no solo ha sido desterrada sino cuidadosamente organizada.

33 En inglés «consciousness and conscience», es decir «estar consciente en cuanto opuesto a perder la conciencia» (*conciousness*) y «conocimiento de sí mismo o de otra cosa, incluso tener buena o mala conciencia» (*conscience*).

Si no se renuncia a esta crítica y a este proyecto, las distinciones poco delimitadas entre la representación en el marco del Estado y de la economía política por una parte, y en el de la teoría del Sujeto por otra, no deben ser pasadas por alto. Atendamos al juego de *vertreten* («representar» en el primer sentido) y *darstellen* («re-presentar» en el segundo sentido) en un famoso pasaje de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* donde Marx alude a la «clase» como concepto descriptivo y transformador de un modo más complejo que lo que permitiría la distinción establecida por Althusser entre instinto de clase y posición de clase. Se trata de algo importante en el contexto del argumento de la clase obrera proveniente a la vez de nuestros dos filósofos y del feminismo «político» del Tercer Mundo originado en la metrópolis.

Marx afirma que la definición descriptiva de una clase puede marcar una diferencia importante –su separación y diferencia respecto a todas las otras clases–: «En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su vida, su interés y su formación de otras clases y los obliga a una confrontación hostil [*feindlich gegenüberstellen*], en esa medida forman una clase.»[34] No hay aquí ningún «instinto de clase». En efecto, la colectividad de la existencia familiar, que podría ser considerada la arena del «instinto», es discontinua respecto al aislamiento diferencial de las clases, aunque esté producida por él. En este contexto, mucho más pertinente en lo que se refiere a la Francia de los años setenta que lo pueda ser respecto a la periferia internacional, la formación de una clase es *artificial* y económica, y la agencia económica o el interés es impersonal porque es sistemático y heterogéneo. Esta agencia o interés está ligada a la crítica hegeliana del sujeto individual, ya que subraya el lugar vacío del sujeto en este proceso sin sujeto que es la historia y la economía política. El capitalista es definido como «el soporte consciente [*Träger*] del movimiento ilimitado del capital». En mi opinión, Marx no intenta crear un sujeto compacto en el que coincidan el deseo y el interés. La conciencia de clase no persigue ese objetivo. Tanto en el área económica (capitalista) como en la política (el agente del mundo histórico), Marx se ve obligado a construir modelos de sujeto dividido y dislocado cuyas partes no son continuas o coherentes entre sí. Un celebrado fragmento como es la descripción del capital como un monstruo faustiano lo muestra con claridad meridiana.

El siguiente pasaje, que continúa la cita de *El dieciocho brumario*, funciona también bajo el principio estructural de un sujeto de clase disperso y dislocado: la conciencia (colectiva ausente) de la clase del pequeño propietario campesino

34 Karl Marx: *Surveys from Exile*, trad. de David Fernbach. Nueva York: Vintage Books, p. 239.

encuentra su «soporte» en un «representante» que tiene otros intereses. «Representante» en este caso no deriva de *darstellen*; esto acentúa el contraste que Foucault y Deleuze pasan por alto, el contraste, digamos, entre un representante y un retrato. Hay, por supuesto, una relación entre ambas cosas, una relación que ha sido exacerbada política e ideológicamente en la tradición europea por lo menos desde que el poeta y el sofista, el actor y el orador, han sido vistos como dañinos. Bajo la forma de una descripción posmarxista de la escena del poder, encontramos un debate muy antiguo: entre la representación o retórica como tropología y estas mismas como persuasión. *Darstellen* pertenece a la primera constelación, *vertreten* –con su fuerte sentido de sustitución– a la segunda. Insisto en que están relacionados, pero identificarlos, sobre todo con la intención de decir que donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen por sí mismos es al margen de ellos, lleva a una política esencialista y utópica[35] que puede, cuando se transfiere a la cuestión única del género más que a la de la clase, dar un apoyo incuestionable a la financiación global. Esta financiación construye de forma implacable una voluntad general en el acreditado señuelo de la mujer rural, incluso cuando la «formatea» a través de los planes de acción de las Naciones Unidas de modo que pueda ser «desarrollada». Más allá de esta concatenación, transparente como aparece siempre la retórica al servicio de la «verdad», se halla el tantas veces invocado sujeto oprimido (como mujer) hablando, actuando y sabiendo que el género en desarrollo es mejor para ella. Es a la sombra de esta marioneta desafortunada donde la historia de este desatendido subalterno debe desplegarse.

He aquí el pasaje de Marx, que usa *vertreten* donde el inglés emplea «representar», hablando de un «sujeto» social cuya conciencia está dislocada y es incoherente con su *Vertretung* (en cuanto sustitución y representación). Los campesinos parcelarios

> no pueden representarse a sí mismos, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política [en lugar del interés de clase,

35 De aquí hasta el siguiente punto y aparte hay un añadido de C que no estaba en B. Resulta esclarecedor como crítica de las políticas feministas que aíslan el problema del género del problema de la clase o de la raza. Los ejemplos, en los diferentes campos sociales, incluido lo que sucede en la representación política de las mujeres son demasiado banales para detenerse en ello.

ya que no hay sujeto de clase unificado] de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión [aquí la implicación de una cadena de sustituciones –*Vertretungen*– es fuerte] en el hecho de que el poder ejecutivo [*Exekutivegewalt*, menos personal en alemán; Derrida traduce *Gewalt* como violencia en otro contexto, en «Fuerza de ley»][36] someta bajo su mando a la sociedad.[37]

Este modelo de incoherencia social –vacíos necesarios entre la fuente de la «influencia» (en este caso el campesino parcelario), el «representante» (Luis Bonaparte) y el fenómeno histórico-político (el control ejecutivo)– implica no solo una crítica del sujeto como agente *individual* sino también una crítica de la subjetividad de una agencia *colectiva*. La máquina, necesariamente dislocada, de la historia se mueve a causa de que «la identidad de los *intereses*» de estos propietarios «fracasa a la hora de producir un sentimiento de comunidad, unos vínculos nacionales o una organización política». El suceso de la representación como *Vertretung* (en la constelación de la retórica-como-persuasión) se comporta como una *Darstellung* (o retórica-como-tropo) ocupando su lugar en el hueco entre la formación de un clase (descriptiva) y la no formación de una clase (transformadora): «En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones de existencia que las distinguen por su modo de vivir [...] *forman una clase*. Por cuanto [...] la identidad de sus intereses no engendra en ellos ninguna comunidad [...] *no forman una clase*.»[38] La complicidad de *vertreten* y *darstellen*, su identidad-indiferencia como lugar de la práctica –dado que esta complicidad es precisamente lo que los marxistas deben exponer, tal y como Marx hace en *El dieciocho brumario*– solo puede ser apreciada si no son unidas en la apariencia de una palabra.

Sería simplemente tendencioso argumentar que esto textualiza demasiado a Marx haciéndolo inaccesible al «hombre» corriente, quien, víctima del sentido

36 Se refiere a Jacques Derrida: *Fuerza de ley. El «fundamento» místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997 [en francés apareció en 1994].

37 Se trata de un pasaje muy irónico escrito en el contexto de la fraudulenta «representación» de Luis Napoleón y de la sistemática supresión de los «campesinos revolucionarios» por intereses burgueses (*Surveys from Exile*, op. cit., p. 239). ¡Muchos lectores apresurados piensan que Marx manifiesta esto como opinión respecto a todo el campesinado! [La cita en español, ligeramente modificada, está extraída de la siguiente edición, Karl Marx: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Editorial Progreso, p. 101.]

38 Marx: *Surveys from Exile*, op. cit., p. 239. El énfasis es mío [trad. esp., pp. 100-101].

común, está tan profundamente situado en la herencia del positivismo que el énfasis irreducible de Marx en el trabajo de lo negativo, en la necesidad de desfetichizar lo concreto, es persistentemente alejado de él por el adversario más fuerte, «la patente tradición histórica».[39] He estado tratando de subrayar que el «hombre» no corriente, el filósofo contemporáneo de la práctica, y la mujer no común, la entusiasta metropolitana de la «resistencia del Tercer Mundo», exhiben a veces el mismo positivismo.

La gravedad del problema resulta evidente si se tiene en cuenta que el desarrollo de una «conciencia» de clase transformadora a partir de una «posición» de clase descriptiva, no es en Marx una empresa que comprometa el nivel básico de una conciencia. La conciencia de clase se halla en el sentimiento de comunidad que depende de los vínculos nacionales y de las organizaciones políticas, y no de ese sentimiento de comunidad cuyo modelo estructural es la familia. Aunque *no* se identifique con la naturaleza, la familia se agrupa dentro de lo que Marx denomina «cambio natural» que es, filosóficamente hablando, otra forma de aludir al valor de uso.[40] El «cambio natural» se opone al «intercambio social», expresión en la que la palabra «intercambio» (*Verkehr*) es la palabra habitual que Marx emplea para designar el «comercio». Este «intercambio» está en la base del cambio que conduce a la producción de plusvalía, y es en el área de este intercambio donde el sentimiento de comunidad que conduce a la agencia (*agency*) de clase debe ser desarrollado. La agencia completa de clase (si es que existe algo así) no es una transformación ideológica de la conciencia en un nivel básico, una identidad deseante de los agentes y de sus intereses (identidad cuya ausencia preocupa a Foucault y Derrida). Para empezar, es una *sustitución* contestataria y una *apropiación* (una *suplementación*) de algo que es «artificial» –«las condiciones económicas de existencia que separan sus modos de vida»–. Las formulaciones de Marx muestran un respeto cauto por la naciente crítica de la agencia subjetiva tanto individual como colectiva. Para él, los proyectos de una conciencia de clase y de

---

39 Véase la excelente breve definición y el análisis del sentido común que hace Errol Lawrence, en «Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism», en Hazle V. Carby et al.: *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Londres: Hutchinson, 1982, p. 48. Las nociones gramscianas de «sentido común» y «buen sentido» son ampliamente discutidas en Marcia Landy: *Film, Politics, and Gramsci*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 73-98.

40 El «valor de uso» puede entenderse como una «ficción teórica» –o al igual que «intercambio natural» como un oxímoron potencial–. He tratado de analizar este fenómeno en «Scattered Speculations on the Question of Value», en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen, pp. 154-175.

transformación de la conciencia son cuestiones discontinuas. En nuestros días, la «alfabetización transnacional» en cuanto opuesta a la movilización potencial del culturalismo acrítico, sería algo semejante.[41] En cambio, las referencias contemporáneas a la «economía libidinal» y al deseo como interés determinante, combinadas con la política práctica de los oprimidos (bajo el capital socializado) «que hablan por sí mismos», restauran la categoría del sujeto soberano dentro de la teoría que más parece cuestionarlo.

Sin duda, la exclusión de la familia, aunque se trate de una familia perteneciente a una formación de clase específica, forma parte del marco masculino dentro del cual el marxismo marca su nacimiento.[42] Desde un punto de vista histórico y en la economía global de hoy, el papel de la familia en las relaciones sociales patriarcales es tan heterogéneo y tan cuestionado que la simple sustitución de la familia en este contexto no supone de ningún modo romper ese marco. Tampoco soluciona nada la inclusión positivista de una colectividad monolítica de «mujeres» en el listado de los oprimidos, cuya subjetividad no fracturada les permita hablar por sí mismas contra «un mismo sistema» igualmente monolítico.

En el contexto del desarrollo de una «conciencia» de segundo nivel, estratégica y artificial, Marx utiliza el concepto de patronimia, siempre manteniéndose dentro del amplio concepto de representación como *Vertretung*: los campesinos parcelarios «son incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, sea por medio del parlamento, sea por medio de una convención». La ausencia de un nombre propio, no familiar, artificial y colectivo es suplida por el único nombre propio que la «tradición histórica» puede ofrecer –el patronímico mismo–: el Nombre del Padre (en un espíritu no diferente con el que Jean Rhys había denegado el nombre a su personaje de ficción [Rochester]): «La tradición histórica hizo surgir en los campesinos franceses la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón les devolvería su esplendor. Y se encontró un individuo» –la expresión intraducible *es fand sich* (¿se encontró él mismo un individuo?) arruina todas las cuestiones de agencia o la conexión del agente con su

41 Esto se halla desarrollado en Spivak: «Teaching for the Times», en Bhikhu Parekh y Jan Nederveen Pieterse (eds.): *The Decolonization of the Imagination*. Londres: Zed, 1995, pp. 177-202; «Diasporas Old & New Woman in a Transnational World», en *Textual Practice*, vol. 10, nº 2 (1996), pp. 245-269; y en cuanto una referencia específica a la India, véase Biju Mathews et al.: «Vasudhiva».

42 El ensayo de Jacques Derrida: «El Círculo Lingüístico de Ginebra», en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 175-192, especialmente pp. 143-144, puede proporcionar un método para evaluar el lugar irreducible de la familia en la morfología de la formación de clase de Marx.

interés– «que se hace pasar por tal hombre» (esta pretensión es, en contraste, su única agencia propia) «porque luce (*trägt*, la palabra usada para la relación del capitalista con el capital) el nombre de Napoleón», y que, como consecuencia del código napoleónico, prescribe: «Toute recherche de la paternité est interdite.» Aunque Marx parece estar moviéndose dentro de las metáforas patriarcales, debe notarse la sutilidad textual del pasaje. Es la Ley del Padre (el Código napoleónico) la que prohíbe paradójicamente la búsqueda del padre natural. Por tanto, de acuerdo con una observancia estricta de la Ley histórica del Padre que la constituía, aunque no del todo, la fe de clase en el padre natural es negada.

He hecho mucho hincapié en este pasaje de Marx porque revela la dinámica interna de la *Vertretung*, o representación en el contexto político. La Representación en el contexto económico es *Darstellung*, el concepto filosófico de representación como puesta en escena o, en efecto, significación, que de una forma indirecta está relacionado con el sujeto dividido. El pasaje es bien conocido: «En la relación de intercambio (*Austauschverhältnis*) de las mercancías, su valor de cambio se nos mostró totalmente independiente de su valor de uso. Pero si sustraemos el valor de uso del producto del trabajo, obtenemos su valor, tal y como fue determinado (*bestimmt*). El elemento común que se representa a sí mismo (*sich darstellen*) en la relación de intercambio, o el valor de cambio de las mercancías, es por tanto su valor.»[43]

De acuerdo con Marx, bajo el capitalismo, el valor, en cuanto producido por la plusvalía inevitable, es concebido como la representación/signo de un trabajo objetivado (rigurosamente distinguido de la actividad humana). En cambio, en ausencia de una teoría de la explotación como extracción (producción), apropiación y realización de la (plus)valía *en cuanto representación del poder del trabajo*, la explotación capitalista debe ser vista como una forma de dominación (la mecánica del poder como tal). «La tendencia general del marxismo –sugiere Deleuze– fue definir el problema [que el poder es más difuso que la estructura de la explotación y de la formación del estado] esencialmente en términos de interés (el poder es detentado por una clase dominante definida por sus intereses)» (*FD* 214).[44]

Nada que objetar a este resumen minimalista del proyecto de Marx, del mismo modo que no se puede ignorar que, en determinadas partes del

43 Karl Marx, *El capital*, tomo 1, p. 128. Es puro sentido común. Marx va más allá de esto para mostrar que el valor significa abstracción tanto en el uso como en el cambio. Desarrollar esta lectura es de lo que aquí se trata.

44 Trad. esp., p. 16.

Anti-Edipo, Deleuze y Guattari construyen su argumento a partir de una concepción brillante, aunque «poética», de la *teoría* marxista de la forma del dinero. Sin embargo, podemos concretar nuestra crítica de la siguiente manera: la relación entre el capitalismo global (la explotación en el plano económico) y las alianzas del estado-nación (la dominación en el plano geopolítico) es tan macrológica que no puede dar cuenta de la textura micrológica del poder.[45] Las micrologías subindividuales no pueden captar el campo «empírico». Para poder captar ese campo es necesario acudir a las teorías de la ideología –de las formaciones de sujeto que micrológicamente y, a menudo, de forma errática, hacen funcionar los intereses que congelan las micrologías y que son congelados en las macrologías–. Tales teorías no pueden pasar por alto que esta línea *es* errática, y que la categoría de representación en sus *dos* sentidos es crucial. Deben notar cómo la presentación del mundo en la representación –su escena de la escritura, su *Darstellung*– disimula la elección y la necesidad de «héroes», representantes paternales, agentes del poder (*Vertretung*).

Desde mi punto de vista la práctica radical debe prestar atención a esta doble vertiente de las representaciones más que reintroducir el sujeto individual a través de los conceptos totalizadores de poder y deseo. Entiendo también que, al mantener el área de la práctica de clase en un segundo nivel de abstracción, Marx mantenía en juego la crítica (kantiana y) hegeliana del sujeto individual como agente.[46] Esta manera de verlo no me hace ignorar que, al definir implícitamente la familia y la lengua materna como el nivel básico donde la cultura y la convención parecen la manera natural de organizar «su» propia subversión, Marx mismo está empleando un viejo subterfugio.[47] Sin embargo, en el contexto de la reivindicación posestructuralista de una práctica crítica, Marx parece más recuperable que la restauración clandestina del esencialismo subjetivo.

---

45 La situación ha cambiado en el Orden del Nuevo Mundo. Refirámonos al Banco Mundial/FMI/World Trade Center en términos de «lo económico», y a las Naciones Unidas en términos de «lo político». La relación entre ellos está siendo negociada en nombre del género («lo cultural»), que es, quizá, la micrología como tal.

46 Soy consciente de que la relación entre el marxismo y el neokantismo asusta políticamente. Yo misma no veo cómo puede ser establecida una línea continua entre los textos propios de Marx y el momento ético kantiano. Me da la impresión, sin embargo, de que el cuestionamiento por parte de Marx del individuo como agente de la historia debería ser leído en el contexto de una ruptura del sujeto individual inaugurada por la crítica kantiana de Descartes.

47 Karl Marx: *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus. Nueva York: Viking Press, pp. 162-163.

La reducción de Marx a una figura benevolente, aunque anticuada, sirve muy a menudo al interés de inaugurar una nueva teoría de la interpretación. En la conversación entre Foucault y Deleuze, la cuestión parece ser que no hay representación, ni significante[48] (¿debemos suponer que el significante ha sido ya despachado? En ese caso no hay signo-estructura funcionando en la experiencia y, por ello, ¿podemos poner a dormir a la semiótica?); que la teoría es un relevo de la práctica (abandonamos, pues, los problemas de la práctica teorética), y que los oprimidos pueden saber y hablar por sí mismos. Con ello se reintroduce el sujeto constitutivo por lo menos en dos niveles: el Sujeto de deseo y poder como presuposición metodológica irreductible; y el autoinmediato, si no autoidéntico, sujeto del oprimido. Más aún, los intelectuales, que no se identifican con ninguno de estos S/sujetos, se convierten en transparentes en esta carrera de relevos, ya que se limitan simplemente a informar acerca del sujeto no representado y a analizar (sin analizar) el trabajo de (el Sujeto innominado irreduciblemente presupuesto por) el poder y el deseo. La «transparencia» producida marca el lugar del «interés»; es mantenida por una vehemente denegación: «rechazo absolutamente desempeñar el papel de árbitro, juez y testigo universal.» Una responsabilidad del crítico podría leerse y escribirse de modo que la imposibilidad de tales rechazos interesados individualistas del poder otorgados al sujeto fueran tomados seriamente. El rechazo del sistema-signo bloquea el acceso a una teoría desarrollada de la ideología en el plano «empírico». También aquí se percibe el peculiar tono de denegación. A la sugestión de Jacques-Alain Miller según la cual «la institución es en sí misma discursiva», Foucault responde: «es así si lo prefieres, pero no importa para mi noción de "aparato" decir que se trata de algo discursivo [...] dado que mi problema no es lingüístico» (*PK* 198). ¿Por qué esta combinación de lenguaje y discurso por parte del maestro del análisis del discurso?

La crítica del poder en Foucault llevada a cabo por Edward W. Said acusándola de ser una categoría cautivadora y mistificadora que le permite «eliminar el papel de las clases, de la economía, de la insurgencia y de la rebelión» es pertinente aquí, aunque la importancia del nombre de «poder» en lo subindividual no puede ser ignorada.[49] Añado al análisis de Said las nociones de un sujeto de poder subrepticio y de un deseo marcado por la transparencia del intelectual.[50]

---

48 Es importante hacer notar que esta afirmación de Spivak no es correcta. Deleuze no dice que no haya significante, sino que la teoría no tiene nada que ver con el significante.

49 Edward W. Said: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p. 243. En realidad, la cita a la edición de esta obra de Said no corresponde a la p. 243, sino a la 244.

Este S/sujeto, vinculado curiosamente a la transparencia por las denegaciones, pertenece al lado de los explotadores de la división internacional del trabajo. Es imposible para los intelectuales franceses contemporáneos imaginar el tipo de Poder y de Deseo que habitaría el sujeto innominado del Otro de Europa. No es solo que todo lo que leen, sea crítico o acrítico, caiga dentro del debate de la producción de ese Otro, defendiendo o criticando la constitución del Sujeto como Europa. Es también que, en la constitución de ese Otro de Europa, tienen mucho cuidado en eliminar los ingredientes textuales con los que tal sujeto puede catectizar, ocupar (¿invertir?) su itinerario –no solo en virtud de la producción ideológica y científica, sino también por la institución de la ley–. Por muy reduccionista que un análisis económico pueda parecer, los intelectuales franceses olvidan por su cuenta y riesgo que esta empresa totalmente sobredeterminada se llevaba a cabo en pro de una situación económica dinámica que requería que los intereses, los motivos (los deseos), y el poder (de conocimiento) fueran implacablemente dislocados. Invocar ahora esa dislocación como un descubrimiento radical que podría hacernos diagnosticar lo económico (las condiciones de existencia que descriptivamente ponen las «clases» al margen) como pieza de una maquinaria analítica anticuada puede suponer continuar el trabajo de esa dislocación y ayudar inadvertidamente a asegurar «un nuevo equilibrio de las relaciones hegemónicas».[51] Ante la posibilidad de que el intelectual sea cómplice

Lo que llama poderosamente la atención en la relación entre Foucault, Said y Spivak es que Said está acusando a Foucault por la misma razón que algunos críticos (Benita Parry, por ejemplo) han acusado a Spivak: por ignorar la capacidad de respuesta de los oprimidos. Escribe Said: «The facts [en alusión a la respuesta de los oprimidos] are more complicated of course, as any good historian of the rise of modern state can demonstrate» (245) [«Por supuesto, los hechos son más complicados, como cualquier buen historiador del surgimiento del estado moderno puede demostrar»].

50 El manuscrito C elimina un fragmento presente en el B en el que menciona una crítica de Paul Bové a Said «for emphasizing the importance of the intellectual, whereas "Foucault's Project" essentially is a challenge to the leading role of both hegemonic and oppositional intellectuals» [«por enfatizar la importancia del intelectual, mientras que "el proyecto de Foucault" es esencialmente un reto al papel de líder tanto del intelectual hegemónico como del que se opone»]. Y Spivak añade el siguiente comentario: «I have suggested that this "challenge" is deceptive precisely because it ignores what Said emphasizes –the critic's institutional responsibility» [«he sugerido que este "reto" decepciona precisamente porque ignora lo que Said enfatiza: la responsabilidad institucional del crítico»].

51 Carby: *The Empire*, op. cit., p. 34.

de la persistente constitución del Otro como sombra del Yo, una posibilidad de práctica política para el intelectual sería poner lo económico «bajo tachadura», concebir el factor económico como algo tan irreductible que reinscribe el texto social, incluso tachado, y aunque sea imperfectamente, cuando se presenta como el determinante último o el significado trascendental.[52]

Hasta hace poco, el ejemplo más claro de esa violencia epistémica fue el proyecto orquestado, distante y heterogéneo, de constituir el sujeto colonial como Otro. Este proyecto es también la eliminación asimétrica de la huella del Otro en su Su(b)jet-ividad.[53] Es bien conocido que Foucault localiza un caso de violencia epistémica, una revisión completa de la episteme, en la redefinición de la locura[54] a finales del siglo XVIII europeo.[55] Pero ¿qué sucede si esa redefinición particular fuera solo una parte de la narrativa de la historia tanto en Europa como en las colonias? ¿Qué sucede si los dos proyectos de revisión epistémica funcionaran como partes dislocadas y desconocidas de un vasto artefacto a dos manos? Quizá no se trata más que de pedir que el subtexto de la narrativa palimpsestual del imperialismo sea reconocido como un «conocimiento sojuzgado», «un conjunto global de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su función o insuficientemente elaborados: conocimientos narrativos, localizados en lo más bajo de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad» (*PK* 82).

Esto no es describir «las cosas como realmente fueron» o privilegiar la narrativa de la historia en cuanto imperialismo como la mejor versión de la historia.[56] Es, más bien, continuar[57] dando cuenta de cómo *una* explicación y *una* narración

52 Este argumento está desarrollado con más pormenores en Spivak: «Scattered Speculations», op. cit. Una vez más, el *Anti-Edipo* no ignora el texto económico, aunque su tratamiento era quizá demasiado alegórico. A este respecto, moverse del esquizoanálisis al rizoanálisis en *Mil plateaux* no fue probablemente saludable.

53 En inglés el término empleado es «Subject-ivity», en el que el juego de palabras es posible en virtud de la correspondencia entre el lexema «subject-» en la palabra «subjectivity» y la palabra «subject» como referencia al «sujeto». En español la palabra «sujeto» es diferente de «subjet-» en «subjetividad». Es la razón por la que se ha optado en la traducción por poner entre paréntesis la «b», con el fin de que se perciba la presencia del sujeto en la palabra «subjet-ividad».

54 Llama la atención que el manuscrito B emplee el antónimo de «madness», es decir, «sanity». Lo que B escribe es «the redefinition of sanity at the end of the European eighteenth century» (281).

55 Véase Michel Foucault: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trad. de Richard Howard. Nueva York: Pantheon, 1965, pp. 251, 262, 269. Trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, 1991 (2ª ed.), 2 vols.

de la realidad fue establecida como norma. Pronto se emprenderá un informe comparable en el(los) caso(s) de Europa Central y del Este. Para elaborarlo vamos a considerar por el momento y de forma breve las líneas que sustentan la codificación británica de la Ley Hindú.

Una vez más: no soy una sudasiática. Pongo mi atención en un material indio debido a la facilidad que me proporciona a este respecto un accidente-de-nacimiento.[58]

He aquí, pues, un resumen esquemático de la violencia epistemológica que supuso la codificación de la Ley Hindú. Si ello clarifica la noción de violencia epistémica, mi reflexión sobre el «sacrificio de la viuda» adquirirá una significación añadida.

---

56 Aunque considero que *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981) de Fredric Jameson es un texto de gran peso crítico, o quizá *debido* a esa consideración, me gustaría distinguir mi programa de ese otro que restaura las reliquias de una narrativa privilegiada: «Es detectando las huellas de esa narrativa ininterrumpida, restaurando en la superficie del texto la realidad reprimida y enterrada de esta historia fundamental, como la doctrina de un inconsciente político halla su función y su necesidad» (p. 20).

57 En B el texto dice: «to offer an account of how an explanation and narrative of reality was established as the normative one» (281). En C Spivak toma conciencia del carácter colectivo de los estudios subalternos y reescribe el pasaje cambiando «to offer» por «to continue». Al mismo tiempo, enfatiza la idea de la singularidad de la «explicación» normativa cambiando el artículo indeterminado «an» por el cardinal «one» en cursiva.

58 El manuscrito C elimina un pasaje que sí estaba en B y que era importante porque en él Spivak explicaba su origen, sus motivaciones para este proyecto y sus límites. Helo aquí: «First, a few disclaimers: In the United States the third-worldism currently afloat in humanistic disciplines is often openly ethnic. I was born in India and received my primary, secondary, and university education there, including two years of graduate work. My Indian example could thus be seen as a nostalgic investigation of the lost roots of my own identity. Yet even as I know that one cannot freely enter the thickets of "motivation", I would maintain that my chief project is to point out the positivist-idealist variety of such nostalgia. I turn to Indian material because, in the absence of advanced disciplinary training, that accident of birth and education provided me with a *sense* of the historical canvas, a hold on some of the pertinent languages that are useful tools for a *bricoleur*, especially when armed with the Marxist skepticism of concrete experience as the final arbiter and a critique of disciplinary formations. Yet the Indian case cannot be taken as a representative of all countries, nations, cultures, and the like that may be invoked as the Other of Europe as Self» (281) [«En principio, unas pocas aclaraciones: en Estados Unidos el tercermundismo que aflora en la actualidad en las disciplinas humanísticas es con frecuencia abiertamente étnico. Nací en la India

A finales del siglo xviii, la Ley Hindú, en la medida en que puede ser descrita como un sistema unitario, operaba en los términos de cuatro textos que «representaban» una episteme cuatripartita definida por el uso de la memoria del sujeto: *sruti* (lo oído), *smriti* (lo recordado), *sastra* (el cálculo) y *vyavahāra* (la representación).[59] Los orígenes de lo que había sido oído y recordado no eran necesariamente continuos o idénticos. Cada invocación de *sruti* recitaba (o reabría) técnicamente el acontecimiento de un «oído» o revelación originarios. Los otros dos textos –lo aprendido y lo representado– se entendían como dialécticamente continuos. Los teóricos legales y los practicantes en ningún caso estaban seguros de si esta estructura describía el cuerpo de la ley o cuatro maneras de plantear una disputa. La legitimación, a través de una visión binaria, de esta estructura polimorfa de la actuación legal, «internamente» no coherente y abierta por sus dos bordes, es la narrativa de la codificación que pongo como ejemplo de violencia epistémica.[60]

Considérense estas programáticas palabras, muy a menudo citadas, extraídas de la tristemente célebre «Sobre la educación en la India» (1835) de Macaulay:

> En el presente debemos hacer todo lo que podamos para formar una clase que pueda actuar como intérprete entre nosotros y los millones a quienes gobernamos; una clase de personas, indias por la sangre y el color pero inglesas en el gusto, en las opiniones, en la moral y en lo intelectual.

---

y recibí allí mi educación primaria, secundaria y universitaria, incluidos dos años de graduación. Mi ejemplo indio podría ser visto, por tanto, como una investigación nostálgica de las raíces perdidas de mi propia identidad. Sin embargo, como sé que no se pueden poner libremente las etiquetas de la "motivación", mantendría que mi principal proyecto es el de subrayar la variedad positivista-idealista de dicha nostalgia. Acudo a un material indio porque, en ausencia de un entrenamiento especializado avanzado, ese accidente de nacimiento y de educación me ha proporcionado un sentido del cuadro histórico, una habilidad en algunos de los lenguajes pertinentes que son herramientas útiles para un *bricoleur*, especialmente si está armado con el escepticismo marxista de la experiencia concreta como árbitro final y crítico de las formaciones disciplinarias. No obstante, el caso Indio no puede ser tomado como representativo de todos los países, naciones, culturas y entidades semejantes que pueden ser invocadas como el Otro de Europa como Yo»].

59 Para un análisis detallado de esta transformación en el caso de las danzarinas del templo, véase el próximo libro de Kunal Parker.

60 Párrafo que aparecía en B tras el punto y aparte y antes del «Considérese…»: «The narrative of the stabilization and codification of Hindu law is less well known that the story of Indian education, so it might be well to start there» (282) [«La narración de la estabilización y codificación de la Ley Hindú es menos conocido que la historia de la educación india, por tanto puede estar bien empezar aquí»]. Este párrafo no aparece en C.

> Debemos permitir que esa clase refine los dialectos vernáculos del país, que enriquezca tales dialectos con términos científicos tomados de la nomenclatura occidental, y convertirlos gradualmente en vehículos aptos para transmitir el conocimiento a la gran masa de la población.[61]

La educación de los sujetos coloniales ve complementada su acción a través de la ley. Un efecto del establecimiento de una versión del sistema británico fue el desarrollo de una difícil separación entre la formación disciplinaria en los estudios de sánscrito y la tradición nativa, no alternativa, de la «alta cultura» sánscrita. En la primera sección[62] he sugerido que dentro de la primera, las explicaciones culturales generadas por los investigadores especialistas corresponden a la violencia epistemológica del proyecto legal.[63]

Para los intelectuales franceses no especialistas tales autoridades constituirían el mejor acceso posible a la civilización del Otro.[64] Sin embargo, no me estoy refiriendo a los intelectuales e investigadores de la producción colonial, como Shastri, cuando digo que el Otro como Sujeto es inaccesible para Foucault y Deleuze. Pienso, más bien, en el no especialista en general, en la población no académica a través del espectro de clase, para quien la episteme lleva a cabo su función programadora en silencio. Sin considerar el mapa de la explotación, ¿en qué casilla de la «opresión» situarán esta variopinta tripulación?

---

61 Thomas Babington Macaulay: «Minute on Indian Education», en John Clive y Thomas Pinney (eds.): *Selected Writings*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press, 1972, p. 249.

62 Una alusión más al contexto del libro.

63 En B hay un largo fragmento, ausente en C, en el que Spivak hace una relación de las autoridades e instituciones responsables de la violencia epistemológica de la que está hablando aquí y que constituyen el referente de las «autoridades» a las que se refiere en el párrafo siguiente. La importancia del fragmento reside en que el lector recibe la información referida a la versión oficial de la historia de la India en cuyos márgenes se desarrolla a partir de aquí la indagación de Spivak: «I locate here the founding of the Asiatic Society of Bengal in 1784, the Indian Institute at Oxford in 1883, and the analytic and taxonomic work of scholars like Arthur Macdonnell and Arthur Berriedale Keith, who were both colonial administrators and organizers of the matter of Sanskrit. From their confident utilitarian-hegemonic plan for students and scholars of Sanskrit, it is impossible to guess at either the aggressive repression of Sanskrit in the general educational framework or the increasing "feudalization" of the performative use of Sanskrit in the everyday life of Brahmanic-hegemonic India. A version of history was gradually established in which the Brahmans were shown to have the same intentions as (thus providing the legitimation for) the codifying British: "In order to preserve Hindu society intact [the] successors [of the original

Pasemos ahora a considerar los márgenes (podríamos decir lo silencioso, el centro silenciado) del circuito trazado por esta violencia epistémica, los hombres y las mujeres de entre los campesinos analfabetos, los aborígenes y los estratos más bajos del subproletariado urbano. De acuerdo con Foucault y Deleuze, en el Primer Mundo, bajo la estandarización y regimentación del capital socializado (aunque no parece que ellos lo reconozcan), y *mutatis mutandis* el «Tercer Mundo feminista» metropolitano solo interesado en la resistencia dentro de la lógica del capital, los oprimidos, caso de que tengan esa suerte (el problema

---

Brahmans] had to reduce everything to writing and make them more and more rigid. And that is what has preserved Hindu society in spite of a succession of political upheavals and foreign invasions". This is the 1925 verdict of Mahama-hopadhyaya Haraprasad Shastri, learned Indian Sanskrisist, a brilliant representative of the indigenous elite within colonial production, who was asked to write several chapters of a "History of Bengal" projected by the private secretary to the governor general of Bengal in 1916. To signal the asymmetry in the relationship between authority and explanation (depending on the race-class of the authority), compare this 1928 remark by Edward Thompson, English intellectual: "Hinduism was what it seemed to be [...] It was a higher civilization that won [against it], both with Akbar and the English". And add this, from a letter by an English soldier-scholar in the 1890s: "The study of Sanskrit, 'the language of the gods' has afforded me intense enjoyment during the last 25 years of my life in India, but it has not, I am thankful to say, led me, *as it has some*, to give up a hearty belief in our own grand religion"» [«Sitúo aquí la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala en 1784, el Instituto Indio de Oxford en 1883, y el trabajo analítico y taxonómico de estudiosos como Arthur Macdonnell y Arthur Berriedale Keith, que fueron administradores coloniales y organizadores de la materia del sánscrito. De sus confidenciales planes utilitario-hegemónicos para estudiantes y especialistas del sánscrito, es imposible imaginar la represión agresiva del sánscrito en el marco de la educación general o la creciente "feudalización" del uso preformativo del sánscrito en la vida cotidiana de la India Brahmánico-hegemónica. Se fue estableciendo gradualmente una versión de la historia en la que se mostraba a los Brahmanes como si estos tuvieran las mismas intenciones que (y, por tanto, proporcionando una legitimación de) la codificación de los británicos: "Con el fin de preservar intacta la sociedad hindú, los sucesores [de los brahmanes originales] lo habían reducido todo a la escritura y se habían hecho más y más rígidos. Y eso fue lo que ha preservado la sociedad hindú a pesar de la sucesión de cambios políticos a invasiones foráneas." Este es el veredicto escrito en 1925 por Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, un especialista indio en sánscrito, brillante representante de la elite indígena dentro de la producción colonial, a quien se le pidió que escribiera algunos capítulos de una "Historia de Bengala" proyectada por el secretario privado del gobernador de Bengala en 1916. Para advertir la asimetría presente en la relación entre autoridad y explicación (dependiente de la raza-clase de la autoridad), compárese esta

de la representación no puede ser aquí evitado) y por medio de la solidaridad a través de las alianzas políticas (la temática marxista está aquí en juego), *pueden hablar y conocer sus condiciones*. Debemos afrontar ahora la siguiente cuestión: en el otro lado de la división internacional del trabajo proveniente del capital socializado, dentro *y* fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley imperialista y de la educación que suplementa el anterior texto económico, *¿puede hablar el subalterno?*

Ya hemos considerado la posibilidad de que, dadas las exigencias de la inauguración de los registros coloniales, la mujer instrumental (la Rani de Sirmur) no esté completamente escrita.[65]

La obra de Antonio Gramsci sobre las «clases subalternas» desarrolla el argumento sobre la posición-de-clase/conciencia-de-clase delimitado en *El dieciocho brumario*. Debido quizá a que Gramsci critica la posición vanguardista del intelectual leninista, está preocupado por el papel del intelectual en el movimiento cultural y político de los subalternos dentro de la hegemonía. Este movimiento es necesario para determinar la producción de la historia como narración (de la verdad). En textos como *La cuestión meridional*, Gramsci considera el movimiento de la economía histórico-política en Italia dentro de lo que puede ser entendido como una alegoría de la lectura tomada de, o prefiguradora de, una división internacional del trabajo.[66] No obstante, el informe sobre el ajustado desarrollo del subalterno queda dislocado cuando su macrología cultural es puesta en marcha, siquiera remotamente, por la interferencia epistémica con las definiciones legales y disciplinarias que acompañan el proyecto imperialista.

---

precisión escrita en 1928 por Edward Thompson, intelectual inglés: "El hinduismo fue lo que parecía ser [...] Se trataba de una elevada civilización que ganó [contra ello], tanto con Akbar como con los ingleses". Y añádase esta otra, extraída de una carta de un soldado-especialista inglés en 1890: "El estudio del sánscrito, 'la lengua de los dioses', me ha proporcionado un intenso placer durante los últimos veinticinco años de mi vida en India, pero, y estoy agradecido de decirlo, ello no me ha llevado, *como en algún caso*, a renunciar a la creencia de corazón en mi propia gran religión"»].

64 He discutido con todo detalle esta cuestión en relación con *About Chinese Woman* de Julia Kristeva, trad. de Anita Barrow. Londres: Marions Boyards, 1977, en «French Feminist in an International Frame», en *In Other Worlds*, op. cit., pp. 136-141.

65 Este párrafo no se encontraba en B.

66 Antonio Gramsci: *The Southern Question*, trad. de Pascuale Verdicchio. West Lafayette, Indiana: Bordighera, 1995. Como es usual, empleo la expresión «alegoría de la lectura» en el sentido que le da Paul de Man. Trad. esp.: Antonio Gramsci: *La cuestión meridional*. Madrid: Penthalon, 1978.

Cuando al final de este ensayo trate la cuestión de la mujer como subalterno, sugeriré que la posibilidad de la colectividad misma se excluye de forma persistente a través de la manipulación de la agencia femenina.

La primera parte de mi proposición –que el paulatino desarrollo del subalterno se complica en virtud del proyecto imperialista– es tratada por el Grupo de Estudios Subalternos. Este grupo se ve en la obligación de preguntar: ¿puede hablar el subalterno?[67] Nos encontramos aquí dentro de la disciplina de la historia del propio Foucault y con gente que es consciente de su influencia. Su proyecto consiste en reconsiderar la historiografía de la India poscolonial desde la perspectiva de la cadena discontinua de las revueltas campesinas durante la

67 Dada la importancia que el término «subalterno/a» tiene en este ensayo y en los estudios poscoloniales, vale la pena ofrecer las diferentes maneras en que Spivak lo ha caracterizado:
1) Su primera caracterización, tal y como aparece en el manuscrito A, tomada del Grupo de Estudios Subalternos, y más en concreto, de Rinajit Guha, es que subalterno equivale a aquellos grupos heterogéneos que no forman parte de la elite, de las clases dominantes. Es un espacio de diferencia. Suele decirse que es el sentido que Gramsci le daba en los *Cuadernos de la cárcel*.
2) La caracterización quizá más conocida es aquella según la cual el subalterno no puede hablar en el sentido de que no puede ser oído, reconocido, comprendido. Son muchos los textos en los que Spivak ha dado esta definición.
3) Esta última descripción del subalterno se completa cuando se la relaciona con un acto de habla fallido (en el sentido, claro está, de Austin). Así, por ejemplo, Spivak ha afirmado que cuando dice que el subalterno no puede hablar quiere decir que incluso cuando el subalterno hace un esfuerzo (hasta la muerte, como veremos más adelante) para hablar, no es capaz de ser oído, o lo que es lo mismo, no es capaz de completar un acto de habla. Esta definición aparece en el texto «Subaltern Talk: Interview with the Editors», en Donna Laundry y Gerald Maclean (eds.): *The Spivak Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 287-308.
4) Se completa más aún cuando se precisa que ese destinatario que no la reconoce ni la oye se identifica con las instituciones.
5) En otros lugares, la subalternidad se describe en los siguientes términos: lugar en el que las líneas de movilidad social no permiten la formación de una base para una acción reconocible. Esta definición se encuentra, en concreto, en «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», en *Postcolonial Studies*, vol. 8, nº 4 (2005), pp. 475-486.
6) Otra caracterización que llama poderosamente la atención es aquella en la que Spivak afirma que la subalternidad es una posición sin identidad, y que nadie puede decir en ningún lenguaje existente que es un subalterno. Es la razón por la que en este mismo ensayo, Spivak emplea la noción de Lyotard «le différend» para tratar de delimitarlo. Tal y como ha escrito, la subalternidad es el nombre que emplea para designar ese espacio que no tienen ningún contacto con la lógica

ocupación colonial. Se trata, en efecto, del problema del «permiso para narrar» planteado por Said.[68] Como argumenta Ranajit Guha, el editor fundador del colectivo:[69]

> La historiografía del nacionalismo hindú ha estado durante mucho tiempo dominado por el elitismo, el elitismo colonialista y el elitismo nacionalista burgués [...] que compartían el prejuicio de que la construcción de la nación India y el desarrollo de la conciencia –el nacionalismo– que confirmara este proceso eran exclusiva o predominantemente logros de la elite. En las historiografías colonialista y neocolonialista estos logros están apoyados por los gobernantes, administradores, policías, instituciones y la cultura coloniales británicos; y en los escritos nacionalistas y neonacionalistas por las personalidades, instituciones, actividades e ideas de la elite hindú.[70]

Algunos miembros de la elite india son, por supuesto, informantes nativos para los intelectuales del Primer Mundo interesados en la voz del Otro. Sin

del capitalismo o del socialismo. Pide, además, que no la confundamos con el trabajo marginal, las mujeres, los proletarios, los colonizados, el objeto de la etnografía, los emigrantes, los refugiados políticos.

7) A las anteriores definiciones, cabe añadir esta otra: el subalterno es aquel o aquella que más que actuar, sufre las acciones de otros. Esta definición se halla en el texto «The New Subaltern: A Silent Interview», en *New Left Review*, Vinayak Chaturvedi (ed.): *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres y Nueva York: Verso, 2000, p. 326.

68 Edward W. Said: «Permission to narrate», *London Review of Books* (16 de febrero de 1984).

69 Ranajit Guha es un historiador sudasiático que tuvo un papel predominante en el Grupo de Estudios Subalternos, y que fue el editor de varios números de las antologías publicadas por este grupo. Una de sus obras más conocidas, por la que obtuvo un amplio reconocimiento, fue *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983 (nueva edición en Durham: Duke University Press, 1999). Sin duda alguna, este libro, así como la producción del grupo, tuvo una gran influencia en Spivak. Nótese que el libro de Guha apareció publicado dos años antes de «Can the Subaltern Speak?» que, en cierto modo, es una respuesta-diálogo a/con dicho grupo. Otros libros suyos: *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda & Its Implications*. Calcuta: K.P. Bagchi, 1988, y *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. En 1988 editó, junto con Gayatri Chakravorty Spivak, la antología *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press. Y en 1997 editó *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

70 Ranajit Guha: *Subaltern Studies*. Delhi: Oxford University Press, 1982, 1:1.

embargo, debemos insistir en el hecho de que el *sujeto* colonizado subalterno es irremediablemente heterogéneo.

En contra de la elite indígena podemos situar lo que Guha denomina «la *política* del pueblo», a la vez fuera («este era un dominio autónomo, ya que ni tenía su origen en la política de la elite ni su existencia dependía de esta») y dentro («continuaba teniendo lugar vigorosamente a pesar del [colonialismo], ajustándose a sí mismo a las condiciones que prevalecían bajo el Raj y, en muchos sentidos, desarrollando totalmente nuevas tendencias tanto en la forma como en el contenido») del circuito de la producción colonial. No puedo respaldar totalmente esta insistencia en un vigor determinado y en una autonomía completa, puesto que las exigencias de la historiografía práctica no permitirán tales apoyos y tal privilegio de la conciencia subalterna. Contra la posible acusación de que ese acercamiento es esencialista, Guha da una definición del pueblo (el lugar de esta esencia) que solo puede ser una identidad-en-lo-diferencial. Propone una red estratificada dinámica que describe la producción social colonial en general. Incluso el tercer grupo de la lista, el grupo tope (como si dijéramos), entre el pueblo y los grandes grupos dominantes macroestructurales, es definido en sí mismo como un lugar de entridad.[71] La clasificación se hace en los siguientes términos: «grupos extranjeros dominantes», «grupos indígenas dominantes en la India en general y en niveles regionales y locales» que representan la elite; y «grupos y elementos sociales incluidos en [las expresiones "pueblo" y "clases subalternas"] que representan *la diferencia demográfica entre la población hindú total y todos los que hemos descrito como elite*».[72]

«El objetivo de la investigación» aquí proyectado es «investigar, identificar y medir la naturaleza y el grado específicos de la *desviación* de [los] elementos

71 En B Spivak aclaraba que esta idea acerca de la «entridad» la debía a Derrida. De hecho, la frase se completa tras una coma de la siguiente manera: «what Derrida has described as an "*antre*"» [«lo que Derrida ha descrito como un "entre"»]. En C ha desaparecido esta aclaración.

72 Ibíd., pp. 4 y 8. La utilidad de este término bien definido se perdió en gran parte cuando *Selected Subaltern Studies* fue lanzado en Estados Unidos bajo la iniciativa de Spivak, Nueva York: Oxford University Press, 1988. Ranajit Guha (ed.): *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, supone ahora un correctivo. En el uso ahora generalizado es precisamente esta noción del subalterno, que habita un espacio de diferencia la que se pierde en afirmaciones como la siguiente: «El subalterno es alimentado a la fuerza al apropiarse de la cultura dominante» (Emily Apter: «French Colonial Studies and Postcolonial Theory», en *Sub-Stance* 76/77, vol. 24, n^{os} 1-2 (1995), p. 178); o todavía peor, la curiosa definición de la subalternidad dada por Jameson: «la experiencia de la inferioridad» («Marx's Purloined Letter», en *New Left Review*, 209 (1994), p. 95).

[que constituyen el ítem 3] en relación con un ideal y situarlo históricamente.» «Investigar, identificar y medir lo específico»: difícilmente un programa podría ser más esencialista y taxonómico. No obstante, está en juego un curioso imperativo metodológico. He argumentado que, en la conversación entre Foucault y Deleuze, un vocabulario postrepresentacionalista esconde una agenda esencialista. En los estudios subalternos, dada la violencia de la epistemología imperialista, de la inscripción social y disciplinaria, un proyecto concebido en términos esencialistas debe llevarse a cabo mediante una práctica textual y radical de las diferencias. El objeto de la investigación del grupo, que en este caso no es ni siquiera el pueblo como tal, sino la zona tope flotante de la elite regional, es una *desviación* respecto a un *ideal* –el pueblo o el subalterno–, definido él mismo como una diferencia en relación con la elite. La investigación se orienta hacia esta estructura, hacia una caracterización más bien diferente de la transparencia autodiagnosticada del intelectual radical del Primer Mundo. ¿Qué taxonomía puede fijar este espacio? Lo perciban ellos mismos o no –de hecho, Guha entiende su definición del «pueblo» dentro de la dialéctica maestro-esclavo–, su texto articula la difícil tarea de reescribir sus propias condiciones de imposibilidad como

Esta clasificación es presentada en B en forma de cuadro siguiendo el esquema de Guha, pero los conceptos y el texto son los mismos. Le sigue además un fragmento, ausente en C, en el que analiza el cuadro vinculándolo a la pregunta «Can the Subaltern Speak?»: «Consider the third item on this list –the *antre* of situational indeterminacy these careful historians presuppose as they grapple with the question, Can the subaltern speak? "*Taken as a whole and in the abstract* this [...] category [...] was *heterogeneous* in its composition and thanks to the uneven character of regional economic and social developments, *differed from area to area*. The same class or element which was dominant in one area [...] could be among the dominated in another. This could and did create many ambiguities and contradictions in attitudes and alliances, especially among the lowest strata of the rural gentry, impoverished landlords, rich peasants and upper middle class peasants all of whom belonged, *ideally speaking*, to the category of people or subaltern classes"» [«Considérese el tercer elemento de la lista: el *antre* de la indeterminación situacional que estos cuidadosos historiadores presuponen cuando se enfrentan a la cuestión ¿pueden hablar los subalternos? "*Tomado como todo y en abstracto* esta [...] categoría [...] era *heterogénea* en su composición y gracias al carácter irregular de la economía local y a los desarrollos sociales, *diferían de área en área*. La misma clase o elemento que era dominante en un área [...] podía encontrarse entre las dominadas en otra. Esto podía crear y de hecho creaba muchas ambigüedades y contradicciones en las actitudes y en las alianzas, especialmente entre los estratos más bajos de la burguesía rural, terratenientes empobrecidos, campesinos ricos y campesinos de la alta clase media, todos los cuales pertenecían, *idealmente hablando*, a la categoría del pueblo o clases subalternas"»].

condiciones de posibilidad. «En los niveles regional y local [los grupos indígenas dominantes] [...] si pertenecían a estratos sociales jerárquicamente inferiores a los de grupos dominantes plenamente indios, *actuaban a favor del interés de estos últimos y no en conformidad con los intereses correspondientes en verdad a su propio nivel social*.»[73] Cuando estos escritores hablan, en su lenguaje esencializante, de una discontinuidad entre el interés y la acción en el grupo intermedio, su conclusión está más cercana a Marx que a la ingenuidad autoconsciente de los pronunciamientos sobre ese asunto de Deleuze. Al igual que Marx, Guha habla del interés más en términos sociales que en los del ser libidinal. La imaginería del Nombre-del-Padre en *El dieciocho brumario* puede ayudar a poner de relieve que, en el nivel de la acción de clase o grupo, «la verdadera correspondencia con el propio ser» es tan artificial o social como el patronímico.

En este capítulo la segunda mujer pertenece a ese grupo intermedio. El modelo de dominación está determinado en su mayor parte por el género más que por la clase. El género subordinado que sigue al dominante en el reto del nacionalismo mientras permanece atrapado dentro de la opresión de género no es una historia desconocida.[74]

Dado que la identidad del (no especificado en cuanto a su género) «verdadero» grupo subalterno es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda él mismo conocer y hablar; la solución del intelectual no consiste en abstenerse de la representación. El problema es que el itinerario del sujeto no ha sido trazado de modo que ofrezca un objeto de seducción al intelectual representante. En el lenguaje ligeramente matizado del grupo indio, la cuestión llega a ser la siguiente: ¿cómo podemos alcanzar la conciencia de la gente, incluso cuando investigamos sus políticas? ¿Con qué voz-conciencia pueden hablar los subalternos?

Mi pregunta sobre cómo hacerse acreedores del «encuentro secreto» con el montón de mujeres contemporáneo de Sirmur constituye una versión práctica de ello. La mujer de la que voy a hablar en esta sección no era un «verdadero» subalterno, sino una chica de clase media y de ciudad. Más aún, el esfuerzo de ella por escribir o hacer hablar a su cuerpo se hizo por razones explicables: convertirse en el instrumento de una responsabilidad autoconsciente. Con todo, su Acto de Habla fue rechazado. Fue obligada a hablar de forma tácita póstumamente a través de otras mujeres. En una versión anterior de este texto, resumí esta

73 Guha, *Subaltern Studies*, op. cit., 1:1.

74 Este párrafo no aparece en B.

indiferencia histórica y sus resultados del siguiente modo: el subalterno no puede hablar.[75]

La crítica realizada por Ajit K. Chaudhury, un marxista del occidente bengalí, de la investigación de Guha en torno a la conciencia subalterna puede ser entendida como representativa del momento de un proceso de producción que incluye al subalterno.[76] La idea de Chaudhury en torno a que la visión marxista de la transformación de la conciencia implica el conocimiento de las relaciones sociales parece, en principio, astuta. Sin embargo, la herencia de la ideología positivista de la que el marxismo ortodoxo se ha apropiado le obliga a añadir la siguiente cláusula: «No se trata de quitarle importancia a la comprensión de la conciencia de los campesinos o de los trabajadores *en su forma pura*. De hecho, esto enriquece nuestro conocimiento del campesino y del trabajador

---

75 Desde «Mi pregunta...» hasta «el subalterno no puede hablar» es una reescritura de un párrafo de B en el que compara el proyecto del grupo de estudios subalternos con el de Foucault. El cambio de orientación en el desarrollo del argumento es patente: «Their Project, after all, is to rewrite the development of the consciousness of the Indian nation. The planned discontinuity of imperialism rigorously distinguishes this Project, however old-fashioned its articulation, from "rendering visible the medical and juridical mechanism that surrounded the story [of Pierre Rivière]". Foucault is correct in suggesting that "to make visible the unseen can also mean a change of level, addressing oneself to a layer of material which had hitherto had no pertinent for history and which had not been recognized as having any moral, aesthetic or historical value". It is the slippage from rendering visible the mechanism to rendering vocal the individual, both avoiding "any kind of analysis of [the subject] whether psychological, psychoanalytical or linguistic", that is consistently troublesome» (*PK* 49-50) [«Su proyecto, después de todo, es reescribir el desarrollo de la conciencia de la nación India. La discontinuidad planificada del imperialismo distingue rigurosamente este proyecto, a pesar de su articulación pasada de moda, de "hacer visible los mecanismos médicos y jurídicos que están alrededor de la historia [de Pierre Rivière]". Acierta Foucault al sugerir que "hacer visible lo no visto puede significar también un cambio de nivel, dirigiéndose uno mismo a los estratos del material que antes no tenían pertinencia para la historia y cuyo valor moral, estético o histórico no había sido reconocido". Es este desplazamiento desde el hacer visible el mecanismo al hacer oír lo individual, evitando "cualquier clase de análisis [del sujeto] sea psicológico, psicoanalítico o lingüístico", lo que es consistentemente problemático» (*PK* 49-50)].

76 Desde entonces, en la repercusión disciplinaria tras el serio aumento electoral y terrorista del nacionalismo hindú en India, se han lanzado contra el grupo cargas más alarmantes. Véase Aijaz Ahmad: *In Theory: Classes, Nations, Literature*. Nueva York: Verso, 1992, pp. 68, 194, 207-211; y Sumit Sarkar: «The Fascism of the Sangh Parivar», *Economic and Political Weekly* (30 de enero de 1993), pp. 163-167.

y arroja luz, posiblemente, sobre cómo un modo particular adopta diferentes formas en regiones distintas, *lo cual es considerado un problema de segundo orden en el marxismo clásico.*»[77]

Esta variedad de «marxismo internacional» que cree en una forma de conciencia pura solo para descartarla, bloqueando por ello lo que en el marxismo queda como momentos de desconcierto productivo, puede ser al mismo tiempo el motivo del rechazo del marxismo por parte de Deleuze y Guattari y la fuente de la motivación crítica de los grupos de estudios subalternos. Los tres están

77 Ajit K. Chaudhury: «New Wave Social Science», *Frontier*, 16-24 (28 de enero de 1984), p. 10.

78 Entre este punto y aparte y el comienzo del párrafo siguiente se ha eliminado un pasaje de B cuya longitud no permite su total reproducción aquí. En primer lugar, continúa citando pasajes de Chaudhury en los que se apoya su concepción de la ideología. A renglón seguido, viene este otro fragmento en el que cita la concepción textualista de la ideología de Pierre Machery: «[this] provides the following formula for the interpretation of ideology: "What is important in a work is what it does not say. This is not the same as the careless notation 'what it refuses to say', although that would in itself be interesting: a method might be built on it, with the task of *measuring silences*, whether acknowledged or unacknowledged. But rather this, what the work *cannot* say is important, because there the elaboration of the utterance is carried out, in a sort of journey to silence"» (286) [«Este proporciona la siguiente fórmula para la interpretación de la ideología: "lo que importa en una obra es lo que no dice. Esto no es lo mismo que la poco cuidadosa anotación 'lo que rechaza decir', aunque sea algo en sí mismo interesante: se podría construir un método a partir de ello, con la finalidad de medir los silencios, sean conscientes o inconscientes. Pero más que esto, lo que la obra no puede decir es importante porque en este caso la elaboración del discurso se realiza en una especie de viaje hacia el silencio"»]. Spivak afirma que estas ideas de Machery pueden ser aprovechadas aunque sea en contra de su propia intención o argumento: «Even as he writes, ostensibly, of the literariness of the literature of European provenance, he articulates a method applicable to the social text of imperialism, somewhat against the grain of his own argument» [«A pesar de que escribe, ostensiblemente, acerca de la literariedad de la literatura de proveniencia europea, articula un método aplicable al texto social del imperialismo, de algún modo en contra de su propio argumento"]. El rechazo de la existencia de una esencia de la literatura (y más aún, europea), característica de buena parte de la teoría literaria posestructural, es asumido por Spivak. De hecho, «Although the notion "what it refuses to say" might be careless for a literary work, something like a collective ideological *refusal* can be diagnosed for the codifying legal practice of imperialism» [«Aunque la noción "lo que rechaza decir" pueda ser poco cuidadosa en lo que a una obra literaria se refiere, algo como un *rechazo* ideológico colectivo puede ser diagnosticado en la práctica legal codificadora del imperialismo»].

de acuerdo en la asunción de que hay una forma pura de conciencia. En la escena francesa, los significantes se arrastran: «el inconsciente» o «el sujeto-oprimido» completan clandestinamente el espacio de «la pura forma de conciencia». En el marxismo ortodoxo «internacionalista» e intelectual, sea en el Primer o en el Tercer Mundo, la forma pura de conciencia permanece, paradójicamente, como efecto material y, por ello, como problema de segundo orden. A menudo esto se tacha de racista y sexista. En el Grupo de Estudios Subalternos eso necesita un desarrollo en concordancia con los términos desconocidos de su propia articulación.[78]

Más aún: cuando se plantea la cuestión de la conciencia del subalterno, la idea de lo que la obra no puede decir —sigue argumentando Spivak— se convierte en importante. El análisis narratológico es aplicado aquí, en la línea de lo realizado por el Grupo de Estudios Subalternos, a la elaboración de la insurgencia. Esta insurgencia ocupa el lugar del discurso. El destinador es el campesino. ¿Y quién es el destinatario de la insurgencia? Pregunta Spivak, «The historian, transforming "insurgency" into a "text for knowledge", is only one "receiver" of any collectively entended social act» (287) [«El historiador, convirtiendo la "insurgencia" en un "texto para el conocimiento", es solo un "destinatario" de cualquier acto social colectivamente intencional»]. La importancia, además, de este fragmento radica no solo en las ideas que estamos exponiendo, sino también en el hecho de que contiene ligeramente modificada la frase con la que se inicia el manuscrito A: «The postcolonial intellectuals learn that their privilege is their loss» [recuérdese el inicio de A: «in seeking to learn to speak to (rather than listen to or to speak for) the historically muted subject of the non-elite ("subaltern") woman in the imperialist theater, the post-colonial intellectual systematically "unlearns" her privilege» (120)]. El texto eliminado concluye con una alusión a la cuestión de la mujer subalterna tal y como es desarrollada a partir de aquí en C. Se trata de un punto en el que Spivak se aparta del tratamiento de lo femenino tanto en la deconstrucción como en el feminismo. A la primera le reprocha el haber tratado la mujer como «indeterminación» dado que «is already available to the phallocentric tradition» (287) [«es accesible ya a la tradición falocéntrica»]. «Subaltern historiography raises questions of method that World prevent it from using such a ruse. For the "figure" of woman, the relationship between woman and silence can be plotted by women themselves: race and class differences are subsumed under that charge. Subaltern historiography must confront the impossibility of such gestures. The narrow epistemic violence of imperialism gives us an imperfect allegory of the general violence that is the possibility o fan episteme» (287) [«La historiografía subalterna plantea cuestiones de método que prevendrían del uso de tal trampa. En cuanto a la "figura" de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser construida por las mujeres mismas; las diferencias de raza y clase quedan subsumidas dentro de esa carga. La historiografía subalterna debe afrontar la imposibilidad de tales gestos. La estrecha violencia epistemológica del imperialismo nos proporciona una alegoría imperfecta de la violencia general que constituye la posibilidad de una episteme»].

Dentro del itinerario borrado del sujeto subalterno, el rastro de la diferencia sexual ha sido doblemente borrado.[79] La cuestión no es la participación femenina en la insurgencia, o las reglas fundamentales de la división sexual del trabajo, todo ello «evidente». Es, más bien, que en ambos, como objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de la insurgencia, la construcción ideológica del género mantiene una dominante masculina. Si, en el contexto de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como mujer se encuentra más profundamente aún en la sombra.

En la primera parte de este capítulo[80] meditamos sobre una escurridiza figura femenina llamada al servicio del colonialismo. En la última parte echaremos una ojeada a una figura comparable del nacionalismo anticolonialista. La psicobiografía reguladora de la autoinmolación de una viuda resultará pertinente en ambos casos. En interés de los espacios invaginados de este libro, permítasenos recordar a nosotros mismos la gradual emergencia del nuevo subalterno en el orden del Nuevo Mundo.[81]

La división internacional del trabajo contemporánea es un desplazamiento del campo dividido del imperialismo territorial del siglo XIX. En términos de las abstracciones de la lógica del capital, en la estela del capitalismo industrial y de la conquista mercantil, un grupo de naciones, generalmente del Primer Mundo, se encontraron en la posición de invertir el capital; otro grupo, en general del Tercer Mundo, proporcionó el campo para esa inversión, ambos a través del capitalista subordinado indígena y de su mal protegida y cambiante fuerza de trabajo. Con el fin de mantener la circulación y el crecimiento del capital industrial (y de la tarea de administración concomitante dentro del imperialismo territorial del siglo XIX), se desarrollaron el transporte, la ley y los sistemas estandarizados educativos –en el mismo momento en que las industrias locales fueron destrozadas, la distribución de la tierra reordenada y el material bruto transferido al país colonizador–. Con la llamada descolonización, el crecimiento del capital multinacional, y el aligeramiento de la carga administrativa, el «desarrollo» no implicó una legislación general a nivel estatal y el establecimiento de sistemas educativos en una forma semejante. Ello impidió el crecimiento del consumo en las primeras colonias. Con las modernas telecomunicaciones y la emergencia de las economías capitalistas avanzadas en los dos márgenes de Asia, el

79 No creo que la reciente tendencia de romantizar cualquier cosa escrita por los intelectuales aborígenes o proscritos («dalit» = oprimido) haya superado el borramiento.

80 Hace referencia al capítulo «History», en Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit.

81 Este fragmento no se encuentra en B.

mantenimiento de la división internacional del trabajo sirvió para mantener la oferta de trabajo barato en la periferia.[82] La implosión de la Unión Soviética en 1989 allanó el camino hacia la financiación del globo. Ya a mediados de los setenta, los intercambios del stock recientemente electronificado se sumaron al crecimiento de la telecomunicación, lo cual permitió al capitalismo global emerger a través de la exportación basada en la subcontratación y en el posfordismo. «Bajo esta estrategia, los fabricantes de los países desarrollados subcontratan los trabajos más duros del proceso de producción, por ejemplo el coser o el montaje en cadena, a las naciones del Tercer Mundo donde la mano de obra es barata. Una vez armados, la multinacional reimporta los bienes –bajo generosas exenciones de tarifas– a los países desarrollados *en vez de venderlos en el mercado local*.» Aquí el vínculo con la formación en el consumo está prácticamente roto. «Mientras la recesión global ha ido volviendo marcadamente más lento el comercio y la inversión en el mundo desde 1979, la subcontratación internacional ha explotado. [...] En esos casos, las multinacionales son libres de oponerse a los trabajadores militantes, los levantamientos revolucionarios e incluso las crisis económicas.»[83]

Por supuesto, el trabajo humano no es intrínsecamente «caro» o «barato». Una ausencia de leyes laborales (o una imposición discriminatoria de estas), un estado totalitario (a menudo implicado en el desarrollo y modernización de la periferia) y unos requerimientos de subsistencia mínima por parte de los trabajadores asegurarán el «abaratamiento». Para mantener intacto este elemento, el proletariado urbano de lo que ahora se llama naciones «desarrolladas» debe ser sistemáticamente formado en la ideología del consumo (el desfile como filosofía de la sociedad sin clases) que, contra todas las previsiones, prepara la base para la resistencia a través de las coaliciones políticas mencionadas por Foucault (*FD* 216). Esta separación de la ideología del consumo se ve progresivamente exacerbada por la proliferación de fenómenos de subcontratación internacional.

En el mundo postsoviético, las instituciones de Bretton Woods, junto con las Naciones Unidas, están empezando a legislar en provecho de un monstruoso Estado global norte/sur que, en el ámbito comercial, se está convirtiendo en algo

82 Desde aquí hasta el punto y aparte se trata de un párrafo añadido que no está en B y en el que se incorporan referencias a acontecimientos que todavía no se habían producido o eran muy recientes en 1988, fecha de publicación de B.

83 «Contracting Poverty», *Multinational Monitor*, vol. 4, n° 8 (agosto de 1983), p. 8. Los autores de este escrito son John Cavanagh y Joy Hackel, que trabajan en el International Corporations Project en el Institute for Policy Studies. La cursiva es mía. En B estas citas de Cavanagh y Hackel acompañan el párrafo que viene a continuación en su parte final.

tan controlado como el estado colonial mencionado anteriormente. Si Macaulay había hablado de una clase de personas, indios por la sangre y el color, pero inglesas en el gusto, en las opiniones, en la moral y en lo intelectual; y Marx del capitalista como el «hombre mecánico» del *Fausto*, hay ahora una «Economía Ciudadana», lugar de la autoridad y de la legitimación, alojada en los mercados del capital financiero y en las compañías transnacionales.[84] Y si bajo el posfordismo y la subcontratación internacional, el trabajo femenino desorganizado o permanentemente ocasional se convirtió en el pilar del mundo comercial, en la globalización contemporánea, el mecanismo de la «ayuda» corre a cargo de las mujeres más pobres del sur, que forman la base de lo que en otro lugar he denominado luchas del cinturón-global (ecología, resistencia al «*control* de la población»), donde los límites entre lo global y lo local son inciertos. Este es el fondo para la emergencia del nuevo subalterno –bastante diferente del ejemplo nacionalista que consideraremos más adelante–. Afrontar este grupo es no solo representarles (*vertreten*) globalmente en ausencia de un soporte infraestructural, sino también aprender a representarnos (*darstellen*) a nosotros mismos. Este argumento nos llevaría a una crítica de una antropología disciplinar y de la relación entre la pedagogía elemental y la formación disciplinar. Ello cuestionaría, asimismo, la demanda implícita, planteada por los intelectuales que eligen el sujeto «naturalmente articulado» de la opresión, de que tal sujeto proviene de una historia que es la narración escorzada de un modo de producción.

De forma poco sorprendente,[85] algunos miembros de los grupos indígenas dominantes en los países «desarrollados», miembros de la burguesía local, hallan atractivo el lenguaje de la política de alianzas. La identificación con las formas de resistencia plausible en los países capitalistas avanzados es a menudo parecida a la tendencia elitista de la historiografía burguesa descrita por Ranajit Guha.

La creencia en la plausibilidad de una alianza política global es cada vez más predominante entre las mujeres de los grupos sociales dominantes interesados en el «feminismo internacional» tanto de las naciones «desarrolladas» como de los grupos del sur bien situados y diseminados por el norte. En el otro extremo de la línea, ajenas a cualquier posibilidad de una alianza entre «mujeres, prisioneros, reclutas, pacientes de hospitales y homosexuales» (*FD* 216), están las mujeres

---

84 Saskia Sassen: «On Economic Citizenship», en *Losing Control? Sovereignty in An Age of Globalization*. Nueva York: Columbia University Press, 1996, pp. 31-58.

85 Este párrafo es antecedido en B por la siguiente frase: «Class mobility is increasingly lethargic in the comprador theater» (288) [«La movilidad de clase es progresivamente letárgica en el escenario comprador»].

del subproletariado urbano. En su caso, la negación y rechazo del consumo y la estructura de la explotación se mezclan con las relaciones sociales patriarcales.[86]

Que Deleuze y Foucault ignoren tanto la violencia epistemológica del imperialismo como la división internacional del trabajo tendría poca importancia si, a cambio, se interesaran por las cuestiones del Tercer Mundo. De hecho, en Francia es imposible ignorar el problema de su *tiers monde*, de los habitantes de las primeras colonias francesas en África. Deleuze limita su consideración del Tercer Mundo a esas elites indígenas locales y regionales que son, idealmente,

86 Aquí se ha omitido el siguiente fragmento que sí aparece en B y que resulta importante en tanto en cuanto reflexiona sobre la mujer subalterna y la posibilidad de representación (en su doble acepción) del subalterno oprimido: «On the other side of the international division of labor, the subject of exploitation cannot know and speak the text of female exploitation, even if the absurdity of the nonrepresenting intellectual making space for her to speak is achieved. The woman is doubly in shadow. Yet even this does not encompass the heterogeneous Other. Outside (though nor completely so) the circuit of the *international* division of labor, there are people whose consciousness we cannot grasp if we close off our benevolence by constructing a homogeneous Other referring only to our own place in the SEAT of the Same or the Self. Here are subsistence farmers, unorganized peasant labor, the tribals, and the communities of zero workers on the street or in the countryside. To confront them is not to represent (*vertreten*) them but to learn to represent (*darstellen*) ourselves. This argument would take us into a critique of a disciplinary anthropology and the relationship between elementary pedagogy and disciplinary formation. It would also question the implicit demand, made by intellectuals who choose a "naturally articulate" subject of oppression, that such a subject come through history as a foreshortened mode-of-production narrative» (288-289) [«En el otro lado de la división internacional del trabajo, el sujeto de la explotación no puede ni saber ni enunciar el texto de la explotación femenina, aunque se llegue al nivel de absurdidad del intelectual no representativo que deja espacio para que ella hable. La mujer está doblemente a la sombra. Sin embargo ni siquiera esto engloba el Otro heterogéneo. Fuera (aunque no completamente) del circuito de la división *internacional* del trabajo, hay gente cuya conciencia no podemos captar si aislamos nuestra benevolencia mediante la construcción de otro homogéneo que se refiere solo a nuestro propio lugar en el sitio de lo Mismo o del Yo. Aquí se encuentran granjeros que subsisten, campesinos con un trabajo no organizado, miembros de tribus, y las comunidades de gente sin trabajo en las calles o en el campo. Confrontarlos no es representarles (*vertreten*), sino aprender a representarnos (*darstellen*) nosotros mismos. Este argumento nos llevaría a una crítica de la antropología disciplinaria y de la relación entre la pedagogía elemental y la formación disciplinaria. Cuestionaría también la demanda implícita de los intelectuales que eligen un sujeto "naturalmente articulado", que llega a través de la historia como un modo-de-producción narrativo escorzado»].

subalternos. En este contexto, las referencias al mantenimiento del grupo de trabajo excedente caen en una sentimentalidad étnica contraproducente. Dado que está hablando de la herencia del imperialismo territorial del siglo XIX, su alusión es al estado-nación más que al centro globalizado:

> El capitalismo francés necesita con imperiosidad unas «reservas» de desempleo. Este es el punto de vista desde el que hallan su unidad: la limitación de la inmigración, una vez dicho que se confiaba a los emigrados los trabajos más duros e ingratos, la represión en las fábricas, puesto que se trata de proporcionar al francés el «gusto» por un trabajo cada vez más duro, la lucha contra los jóvenes y la represión en la enseñanza (*FD* 211-212).[87]

Sin duda se trata de un análisis aceptable. Sin embargo, demuestra una vez más que el Tercer Mundo puede entrar en el programa de resistencia de una política de alianzas dirigida contra una «represión *unificada*» solo cuando esta se limita a los grupos del Tercer Mundo que son directamente accesibles para el Primer Mundo.[88] Por parte del Primer Mundo esa apropiación y reinscripción benevolente del Tercer Mundo como Otro es hoy la característica fundamental de mucho del tercermundismo propio de las ciencias humanas en Estados Unidos.

Foucault continúa la crítica del marxismo invocando una discontinuidad geográfica. La verdadera marca de la «discontinuidad geográfica (geopolítica)» es la división internacional del trabajo. Pero Foucault usa el término para distinguir entre explotación (extracción y apropiación de la plusvalía; léase, el análisis del campo marxista) y dominación (los estudios del «poder») y para sugerir el mayor potencial de este último para la resistencia basada en la alianza política. Dado que su visión de la discontinuidad geográfica es geopolíticamente específica del Primer Mundo, no puede reconocer que tal acceso monista y unificado

87 Trad. esp., p. 14.

88 La mecánica de la invención del Tercer Mundo como significante es susceptible de un tipo de análisis dirigido a la constitución de la raza como significante en Carby, *The Empire*, op. cit. En la coyuntura contemporánea, y en respuesta al aumento de la migración eurocéntrica como efecto demográfico de la poscolonialidad, el fin del neocolonialismo, de la Unión Soviética y de la financiación global, el Sur (el Tercer Mundo de antaño, con algunas piezas desplazadas del viejo Segundo Mundo tiradas sobre él) está siendo reinventado como el Sur-en-el-Norte. Incluso un libro tan brillante como el de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class: Ambigous identities,* trad. de Chis Turner. Nueva York: Verso, 1991, parte de esta invención como premisa no cuestionada.

al «poder» (que metodológicamente presupone un Sujeto de poder) es posible gracias a cierto estadio de la explotación:

> Esta discontinuidad geográfica de la que hablas significa esto: desde el momento en que se lucha contra la explotación, es el proletariado el que no tan solo lleva la lucha sino que también define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, en su ideología, es volver a tomar los motivos de su combate. Es fundirse [en el proyecto marxista]. Pero si se lucha contra el *poder*, entonces todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden emprender la lucha allí donde se hallan y a partir de su propia pasividad o actividad. Al emprender esta lucha que es *la suya*, cuyo blanco conocen perfectamente y cuyo método pueden determinar, entran en el proceso revolucionario. Por supuesto, como aliados del proletariado, puesto que, si el poder se ejerce como se ejerce, es para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente a la causa de la revolución proletaria al luchar precisamente allí donde sobre ellos se ejerce la opresión. Las mujeres, los prisioneros, los soldados de la quinta, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han entablado en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de coacción, de control que sobre ellos se ejerce (*FD* 216).[89]

Es este un programa admirable de resistencia localizada. Hasta donde es posible, este modelo de resistencia no es una alternativa, pero puede vincular las luchas macrológicas a las líneas «marxistas». No obstante, si se universaliza esta situación, entonces se introduce un inadvertido privilegio del sujeto. Sin una teoría de la ideología, puede conducir a una utopía peligrosa.[90] Y si se limita a las luchas migratorias en los países del norte, puede ir contra la justicia global social.

La reinscripción topográfica del imperialismo nunca informa de manera específica las presuposiciones de Foucault. Adviértase, en el siguiente pasaje, el hecho de que el nuevo mecanismo de poder en los siglos XVII y XVIII (la extracción de la plusvalía sin ninguna coerción extraeconómica es su descripción marxista) se asegura por medio del imperialismo territorial –la Tierra y sus productos– «por doquier». La representación del soberanismo es crucial en estos escenarios: «En los siglos XVII y XVIII, nos encontramos con la producción de un fenómeno

89 Trad. esp., p. 18.

90 De aquí hasta el punto y aparte es un añadido que no se encuentra en B.

importante, el surgimiento, o más bien la invención, de un nuevo mecanismo de poder poseedor de unos procedimientos técnicos altamente específicos [...] que, en mi opinión, es también absolutamente incompatible con las relaciones de soberanismo. Este nuevo mecanismo de poder es más dependiente de los cuerpos y de lo que estos hacen que de la Tierra y sus productos» (*PK* 104).[91]

A veces da la impresión de que la aguda brillantez del análisis de Foucault de los siglos de imperialismo europeo produce una versión en miniatura del siguiente fenómeno heterogéneo: control del espacio, pero por los médicos; desarrollo de las administraciones, pero en los asilos; atención a las periferias, pero en cuanto a los enfermos mentales, los prisioneros y los niños. La clínica, el asilo, la prisión, la universidad, parecen alegorías-pantalla que impiden una lectura de las narrativas más amplias del imperialismo (se podría abrir una discusión similar a propósito del feroz motivo de la «desterritorialización» en Deleuze y Guattari). «Perfectamente se puede dejar de hablar de algo porque no se sepa nada de ello», podría murmurar Foucault (*PK* 66). No obstante, ya hemos hablado de la ignorancia oficial que debe exhibir todo crítico del imperialismo.

En contraste con ello,[92] el primer Derrida parecía más consciente del etnocentrismo en la producción del conocimiento[93] (lo hemos visto en sus comentarios sobre Kant citados en el capítulo 1. Por ejemplo: «la investigación empírica [...] amparándose en el campo del conocimiento gramatológico» obliga «a operar a través de ejemplos» (*OG* 75).[94]

---

91 Se han eliminado varias citas de Mike Davis («The Political Economy of Late-Imperial America», en *New Left Review*, nº 143 (enero-febrero de 1984), p. 9), que en B se presentan como alternativas a la limitada visión de la realidad mundial de Foucault. También se ha eliminado otra alusión a Paul Bové.

92 A partir de aquí se inicia un largo pasaje dedicado a Derrida que ha sufrido fuertes omisiones en el tránsito de B a C. Por ejemplo, este «en contraste con ello» condensa dos páginas que en B estaban dedicadas a defender a Derrida de los ataques recibidos en aquellos años por intelectuales de izquierda como Terry Eagleton, Perry Anderson y Edward Said, entre otros. Esas páginas no se encuentran en C. Tales ataques se resumen en esta frase de Spivak: «Foucault se ocupa de la historia real, de la política real y de los problemas sociales reales; Derrida es inaccesible, esotérico y textualista [...] políticamente evasivo» (291). Sin duda, «Can the Subaltern speak?» es un intenso ataque contra Foucault (y Deleuze), y una defensa de Derrida, por mucho que Spivak escriba «Esto no es una apología [de Derrida]». A continuación escribe: «He tratado de argumentar que la preocupación sustantiva por la política del oprimido [...] puede esconder un privilegio del intelectual. [...] En cambio, [...] discutiré unos pocos pasajes de Derrida que son a largo plazo útiles para las personas de fuera del Primer Mundo» (292).

Los ejemplos que Derrida selecciona –para mostrar los límites de la gramatología como ciencia positiva– provienen de una apropiada autojustificación ideológica de un proyecto imperialista. En el siglo XVII europeo, escribe, hubo tres clases de «prejuicios» operando en la historia de la escritura que constituían un «síntoma de la crisis de la conciencia europea» (*OG* 75): el «prejuicio teológico», el «prejuicio chino» y el «prejuicio jeroglifista». El primero puede ser descrito del siguiente modo: Dios proporcionó una escritura primordial o natural, la hebraica o la griega. El segundo: el chino es un esbozo perfecto para la filosofía, pero es solo un esbozo. La verdadera escritura filosófica «es independiente de la historia» (*OG* 79) y convertirá el chino en una escritura fácil-de-aprender que superará al chino actual. El tercero: la escritura egipcia es demasiado sublime para ser descifrada.

El primer prejuicio preserva la «actualidad» del hebreo o del griego; el segundo y el tercero («racional» y «místico» respectivamente) conspiran para apoyar al primero, en el que el centro del logos es contemplado como el Dios Judeo-Cristiano (la apropiación del Otro helénico a través de la asimilación es una antigua historia), un prejuicio todavía presente en los esfuerzos para darle a la cartografía del mito judeo-cristiano el estatus de historia geopolítica:

93 Posteriormente, como iré indicando por extenso (*Outside*, op. cit., pp. 113-115; «Ghostwriting», pp. 69-71, 82), su trabajo en estas áreas ha especulado con las tendencias de las migraciones o desplazamientos explicados como origen a partir de la figura del *arrivant* absoluto, del marrano, y, más recientemente, en sus seminarios, de la hospitalidad. Podríamos imaginarnos al subalterno indígena, desde la perspectiva del metropolitano híbrido, como correlato del conservadurismo cultural, el arcaísmo topológico, la nostalgia ontopológica (*Specters*, p. 82). También aquí Derrida trabaja a partir de tendencias ya existentes. Tal y como han dicho de marxistas con pedigrí a propósito de Derrida entre otros, Marx debe ser leído a la manera de Marx, *como si* el lector estuviera encantado por el fantasma de Marx (al igual que Klein freudanizó a Freud): no acuses, no excuses, hazlo *a tu medida*, vuélvelo del revés y úsalo –sin garantías– excepto si también está fórmula se vuelve inútil mañana, o en el momento en el que dice: «Cada vez que el etnocentrismo es precipitado y ostentosamente vuelto del revés, algún esfuerzo se esconde silenciosamente detrás de los efectos espectaculares para consolidar un interior y para sacar de ello algún beneficio doméstico.»

94 El texto de Jacques Derrida que se cita a partir de aquí es *De la grammatologie*. París: Minuit, 1967. Spivak cita a través de la traducción que ella misma hizo de este libro: *Of Grammatology*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1979. En español las páginas que se citan aquí corresponden al capítulo tercero titulado «De la gramatología como ciencia positiva», pp. 97-108, en *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

> El concepto de la escritura china funcionaba como una especie de *alucinación europea* [...] ese funcionamiento obedecía a una necesidad rigurosa. [...] No estaba perturbada por el saber, limitado pero real, del que entonces se podía disponer en relación con la escritura china [...] un «*prejuicio jeroglifista*» había producido el mismo efecto de *enceguecimiento interesado*. El ocultamiento, lejos de proceder, en apariencia, del desprecio etnocéntrico, adquiere la forma de la admiración hiperbólica. No hemos terminado aún de verificar la necesidad de este esquema. Nuestro siglo no se ha liberado de él: siempre que el etnocentrismo es precipitada y ruidosamente conmovido cierto esfuerzo se resguarda silenciosamente detrás de lo espectacular para *consolidar un adentro* y extraer de él cierto beneficio doméstico [solo la cursiva de «prejuicio jeroglifista» es de Derrida].

Este modelo está en la base de la excusa culturalista para el Desarrollo que se encuentra, por ejemplo, en el libro de John Rawls *Political Liberalism*, tal y como sucede en todos los hibridismos metropolitanos no sometidos a revisión.[95]

Derrida cierra el capítulo poniendo de relieve de nuevo que el proyecto de gramatología está obligado a desarrollarse *dentro* del discurso de la presencia. No se trata solo de una crítica de la presencia, sino de la conciencia del itinerario del discurso de la presencia en una crítica propia, de una vigilancia precisamente contra la excesiva exigencia de transparencia. La palabra «escritura» como

95 John Rawls: *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993. Este párrafo sustituye otro de B que aquí ha sido eliminado: «Derrida proceeds to offer two characteristic possibilities for solutions to the problem of the European Subject, which seeks to produce an Other that would consolidate an inside, its own subject status. What follows is an account of the complicity between writing, the opening of domestic and civil society, and the structures of desire, power, and capitalization. Derrida then discloses the vulnerability of his own desire to conserve something that is, paradoxically, both ineffable and nontranscendental. In critiquing the production of the colonial subject, this ineffable, nontranscendental ("historical") place is cathected by the subaltern subject» (293) [«Derrida procede a ofrecer dos posibilidades características para la solución del problema del Sujeto Europeo, que trata de producir otro que consolidaría un interior, su propio estatus de sujeto. Lo que sigue es una descripción de la complicidad entre la escritura, la apertura de la sociedad civil y doméstica, y las estructuras del deseo, el poder y la capitalización. Así pues, Derrida descubre la vulnerabilidad de su propio deseo de conservar algo que, paradójicamente es a la vez inefable y no trascendental. Al criticar la producción del sujeto colonial, este lugar inefable, no trascendental ("histórico") es catectizado por el sujeto subalterno»]. Trad. esp.: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

nombre del objeto y del modelo de la gramatología es una práctica «en la clausura histórica, vale decir en los límites de la ciencia y la filosofía» (*OG* 93).[96]

Derrida trata el etnocentrismo de la ciencia europea de la escritura de finales del siglo XVII y principios del XVIII como síntoma de la crisis general de la conciencia europea. Por supuesto, ello es parte de un síntoma más amplio, o quizá de la crisis misma, el lento giro desde el feudalismo al capitalismo a través de las primeras oleadas del imperialismo capitalista. Me parece que el itinerario del reconocimiento a través de la asimilación del Otro puede ser trazado de forma más interesante en la constitución del sujeto colonial y en la exclusión de la figura del «nativo informante».[97]

---

96 Entre el final de este párrafo y el comienzo del siguiente hay un largo fragmento de B que ha sido eliminado en C. En él Spivak desarrolla las razones por las que Derrida resulta útil en la empresa de la crítica poscolonial en su manera de pensar el Otro. Comienza señalando el hecho de que para llevar a cabo una crítica del etnocentrismo europeo en cuanto a su constitución del Otro, Derrida parte de Nietzsche, de la filosofía y del psicoanálisis. Y anota: «As a postcolonial intellectual, I am not troubled that he does not *lead* me (as Europeans inevitably seem to do) to the specific path that such a critique makes necessary. It is more important to me that, as European philosopher, he articulates the *European* Subject's tendency to constitute the Other as marginal to ethnocentrism and locates *that* as the problem with all logocentric and therefore also all grammatological endeavors (since the main thesis of the chapter is the complicity between the two). Not a general problem, but a *European* problem» (293) [«Como intelectual poscolonial, no me causa ningún problema que no me *conduzca* (como los europeos parecen inevitablemente hacer) al camino específico que dicha crítica hace necesario. Es más importante para mí que, como filósofo europeo, articule la tendencia del Sujeto *europeo* a constituir el Otro como marginal al etnocentrismo y *lo* sitúe como el problema de todo logocentrismo y, por ello, de todo esfuerzo gramatológico (ya que la principal tesis del capítulo es la complicidad entre ambos). No un problema general, sino un problema *europeo*»]. Derrida —sigue argumentando Spivak— trata desesperadamente de desbancar, dentro de este contexto del etnocentrismo, el Sujeto de pensamiento o de conocimiento, «aunque se trate [...] de la parte en blanco del texto» (*OG*, 93). Es una vuelta a la cuestión de lo que el texto no puede decir: «that which is thought is, if blank, still in the text and must be consigned to the Other of history. That inaccessible blankness circumscribed by an interpretable text is what a postcolonial critic of imperialism would like to see developed within the European enclosure as the place of the production of theory» (294) [«Lo que es pensado se halla, si está en blanco, todavía en el texto y debe ser consignado al Otro de la historia. Ese blanco inaccesible, circunscrito por un texto interpretable, is lo que al crítico poscolonial del imperialismo le gustaría ver desarrollado dentro del recinto Europeo como lugar de la producción de la teoría»].

¿Puede hablar el subalterno?[98] ¿Qué podría hacer la elite para estar atenta a la construcción continua del subalterno? La cuestión de la «mujer» parece más problemática en este contexto.[99] Hoy en día, confrontado por la feroz benevolencia estandarizadora de buena parte del radicalismo humanístico-científico (reconocimiento por asimilación) de Estados Unidos y de Europa Occidental, y por la exclusión incluso de los márgenes de la articulación centro-periferia (el «subalterno verdadero y diferencial»), el análogo de la conciencia-de-clase más que de la conciencia-de-raza en esta área parece disciplinar y prácticamente prohibido tanto por la Derecha como por la Izquierda.[100]

---

97 Se ha eliminado un párrafo que se encontraba en B y que supone un cambio de orientación del texto. En efecto, tras decir que «el itinerario del reconocimiento a través de la asimilación del Otro puede ser trazado de forma más interesante en la constitución del sujeto colonial…», esta frase no se completa en B con «y en la exclusión de la figura del "informante nativo"», sino con «than in repeated incursions into psychoanalysis or the "figure" of woman, though the importance of these two interventions *within* deconstruction should not be minimizad. Derrida has not moved (or perhaps cannot move) into that arena» (294) [«que en las incursiones repetidas en el psicoanálisis o en la "figura" de la mujer, aunque la importancia de estas dos intervenciones *dentro* de la deconstrucción no debería ser minimizada. Derrida no se ha movido (o quizá no puede moverse) en esa arena»]. A pesar de la defensa de Derrida, Spivak no deja de pagar tributo a las críticas habituales vertidas contra Derrida por no acudir a problemas más patentes (como, en este caso, la constitución del sujeto colonial) y andar demasiado por el campo psicoanalítico, por mucho que dentro de la deconstrucción esto sea importante. No obstante, en la versión definitiva de este texto, la C, esa crítica ha sido eliminada y ha marchado por otros derroteros. Es más: en B esa crítica matizada a Derrida se ve acompañada a continuación de una valoración de ciertos aspectos de su oponente, Foucault: «What remains useful in Foucault is the mechanics of disciplinarization and institutionalization, the constitution, as it were, of the colonizer» (294) [«Lo que sigue siendo útil en Foucault es la mecánica de la disciplinarización e institucionalización, la constitución, digámoslo así, del colonizador»]. Todo esto ha desaparecido, significativamente, en C.

98 En B se inicia aquí el apartado número IV, que supone la incorporación del manuscrito A, según la versión de 1985.

99 Fragmento de B eliminado en C: «Clearly, if you are poor, black, and female you get it in three ways. If, however, this formulation is moved from the first-world context, the description "black" or "of color" loses persuasive significance. The necessary stratification of colonial subject-constitution in the first phase of capitalist imperialism makes "color" useless as an emancipatory signifier» (294) [«Está claro que si eres pobre, negro y mujer tienes [ese problema] de tres maneras. Si, en cambio, esta formulación se desplaza al contexto del Primer Mundo, la descripción "negro"

En este campo angustioso, no es fácil plantear la pregunta acerca de la mujer subalterna como sujeto; con más razón es necesario recordar a los radicales pragmáticos que tal cuestión no es una cortina de humo idealista. Aunque no todos los proyectos antisexistas o feministas pueden ser reducidos a este, ignorarlo es un gesto político inconsciente que posee tras de sí una larga historia y colabora con el radicalismo machista que procede mediante exclusiones estratégicas, igualando «nacionalista» y «pueblo» (tan contraproducente como la equivalencia «feminista» y «mujer»).[101]

---

o "de color" pierde su significación persuasiva. La necesaria estratificación de la constitución del sujeto colonial en la primera fase del imperialismo capitalista vuelve inservible el "color" como significante emancipatorio»].

100 Queda eliminado en este punto un pasaje en el que Spivak matiza su crítica especialmente contra la izquierda: «We should also welcome all the information retrieval in these silenced areas that is taking place in anthropology, political science, history and sociology» (295) [«Deberíamos dar la bienvenida a toda la información recuperada en esas áreas silenciadas que está teniendo lugar en la antropología, la ciencia política, la historia y la sociología»]. Pero, de inmediato añade: «Yet the assumption and construction of a consciousness or subject sustains such work and will, in the long run, cohere with the work of imperialist subject-constitution, mingling epistemic violence with the advancement of learning and civilization. And the subaltern woman will be as mute as ever» [«Sin embargo, la asunción y construcción de una conciencia o sujeto está en la base de ese trabajo y, en el largo camino, se sumará al trabajo del la constitución imperialista del sujeto, mezclando la violencia epistémico con el avance en el aprendizaje y la civilización. Y la mujer subalterna permanecerá igual de muda que siempre»]. Es patente que la eliminación de estos pasajes tiene como fin suavizar una crítica que en B era, como se puede apreciar en estas citas, muy ácida y agresiva.

101 A partir de aquí comienza el texto correspondiente al manuscrito A, el original «Can the Subaltern Speak?» de 1985. La relación textual que veremos desde ahora se establece a tres bandas: manuscritos A, B y C. Lo primero que hay que tener en cuenta es que mientras B se muestra bastante fiel a la hora de insertar A, C ha llevado a cabo una reescritura más profunda con transformaciones más acusadas. Ya en el inicio se observa que las palabras iniciales de A han sido trasladadas más o menos literalmente a B: «In seeking to learn to speak to (rather than listen to or speak for) the historically muted subject of the subaltern woman, the postcolonial intellectual systematically "unlearns" female privilege. This systematic unlearning involves learning to critique postcolonial discourse with the best tools it can provide and not simple substituting the lost figure of the colonized. Thus, to question the unquestioned muting of the subaltern woman even within the anti-imperialist Project of subaltern studies is not, as Jonathan Culler suggests, to "produce

Si me pregunto a mí misma cómo es posible querer morir quemada en duelo ritual por el marido, estoy preguntando por la mujer subalterna (marcada por el género) como sujeto, y no, como sugiere tendenciosamente mi amigo Jonathan Culler, tratando de «producir diferencia mediante el diferimiento» o «apelar [...] a una identidad sexual definida como esencial y privilegiar experiencias asociadas a esa identidad».[102] Culler forma parte de ese proyecto central del feminismo occidental que continúa y desplaza a la vez la batalla contra la derecha llevándola al terreno del individualismo entre mujeres y hombres en situaciones de movilidad de las clases altas. [Una] sospecha que el debate entre el feminismo de Estados Unidos y la «teoría» europea (en la medida en que la teoría está representada por mujeres de Estados Unidos y Gran Bretaña) ocupa una posición importante en ese terreno. Generalmente sintonizo con la idea de que el feminismo de Estados Unidos es más «teórico». Parece, sin embargo, que el problema del sujeto mudo de la mujer subalterna, aún no solucionado por una investigación «esencialista» de los orígenes perdidos, tampoco puede utilizarse como excusa para exigir más teoría en la América anglosajona.

---

difference by differing" or to "appeal [...] to a sexual identity defined as essential and privilege experiences associated with that identity"» (295) [«Tratando de aprender a hablar (más que de oír a o de hablar por) al sujeto históricamente mudo de la mujer subalterna, la intelectual poscolonial "desaprende" *sistemáticamente* el privilegio femenino. Este desaprendizaje sistemático supone aprender a criticar el discurso poscolonial con las mejores herramientas de las que se pueda proveer y no simplemente sustituir la figura perdida del colonizado. Por tanto, cuestionar la no cuestionada mudez de la mujer subalterna incluso dentro del proyecto imperialista de los estudios subalternos no es, como sugiere Jonathan Culler, "producir diferencia mediante el diferimiento" o "apelar [...] a la identidad sexual definida como esencial y privilegiar las experiencias asociadas a esa identidad"»]. La diferencia entre A y B es leve, y, sin embargo, no puede ser pasada por alto como si se tratara de un simple cambio de forma. Mientras en A el término «subaltern» aparece entre paréntesis, como aclaración de la expresión «non-elite» («the historically muted subject of the non-elite ("subaltern") woman»), en B «subaltern» aparece como único término de referencia. Lo que este cambio indica es que en B la equivalencia entre «subalterno/a» y «fuera de la elite» no está clara, como sí parecía estarlo en A. Este cambio puede explicarse por la inestabilidad del concepto «subalterno», una inestabilidad debida a los problemas que surgen en el momento en que se trata de identificar el referente de esa palabra. Desde el momento en que Gramsci la emplea posiblemente como sustituta de otras palabras, desde el momento en que Spivak habla de su fuerte heterogeneidad (razón de la crítica a Foucault-Deleuze), uno de los inconvenientes que se presentan es identificar el subalterno. Al margen de esto, nótese que en C todo este pasaje ha desaparecido, y de A y B queda solo la discusión con Culler.

A menudo esta exigencia se hace en nombre de una crítica del «positivismo», que en este contexto es visto como idéntico al «esencialismo». Ni siquiera Hegel, el fundador moderno del «trabajo de lo negativo», fue ajeno a la noción de esencia. Para Marx, la persistencia llamativa del esencialismo dentro de la dialéctica fue un problema profundo y productivo. En consecuencia, la estricta oposición binaria entre positivismo-esencialismo (entiéndase, Estados Unidos) y teoría (francesa, franco-germana o anglo-americana) puede ser espuria. Además de reprimir la ambigua complicidad entre esencialismo y críticas del positivismo (explicitada por Derrida en «De la gramatología como ciencia positiva»), yerra al presuponer que el positivismo no es una teoría. Este movimiento permite el surgimiento de un nombre propio, de una esencia positiva, la Teoría. Y una vez más la posición del investigador permanece no cuestionada. Cuando este debate territorial se aplique al Tercer Mundo, si es que se aplica, no se discernirá

102 Jonathan Culler: *On Deconstruction: Theory and Practice after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 48. Trad. esp.: *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra, 1984, p. 49. Lo que Culler reprocha a ciertas posiciones feministas (Felman, la propia Spivak, etc.) es que partan de supuestos esencialistas en torno al ser de la mujer. El contexto de la frase de Culler es el siguiente: «To ask a woman to read as a woman is in fact a double or divided request. It appeals to the condition of being a woman as if it were a given and simultaneously urges that this condition be created or achieved. Reading as a woman is not simple [...] a theoretical position, for it appeals to a sexual identity defined as essential and privileges experiences associated with that identity» [«Pedir a una mujer que lea como una mujer es, en efecto, una petición doble o dividida. Apela a la condición de ser una mujer como si esto fuera algo dado y al mismo tiempo reclama que esa condición sea creada o alcanzada. Leer como una mujer no es simplemente [...] una posición teórica, dado que refiere a una identidad sexual definida como esencial y privilegia las experiencias asociadas a esa identidad» (esta traducción no sigue la de la versión española de Cátedra, es mía)]. Esta problematización de la identidad es lo que lleva a Culler a llamar la atención sobre la dificultad de responder a la pregunta «what is the difference?», dificultad que implica un aplazamiento, y por ello «Difference is produced by differing» [«la diferencia se produce por el diferimiento»]. Es un planteamiento que Spivak tiene dificultades en contestar, ya que su respuesta según la que al preguntar cómo es posible morir en el fuego de la pira del marido está preguntando por la mujer subalterna como sujeto, sigue dando por supuesto el esencialismo al que se refiere Culler. Lo único que hace es desplazar el foco de atención al sujeto. No obstante, se trata de un problema que Spivak ha resuelto mediante el recurso a un «esencialismo estratégico». De ahí el apoyo en los filósofos que a continuación menciona. Ello, de cualquier manera, resulta problemático en cuanto al uso empírico de los conceptos que ella misma reclama en este texto.

ningún cambio en la cuestión de método. Tal debate no puede tener en cuenta que, en el caso de la mujer como subalterno, solo unos pocos ingredientes de la constitución del itinerario de la huella de un sujeto sexualizado (más que un objeto antropológico) pueden ser reunidos con el fin de localizar la posibilidad de la diseminación.

No obstante, estoy de acuerdo con el alineamiento del feminismo, con la crítica del positivismo y con la desfetichización de lo concreto. Estoy lejos de oponerme a aprender de la obra de las teóricas occidentales, aunque he aprendido a insistir en considerar sus posicionamientos como objetos de investigación. Dadas estas consideraciones, y como crítica literaria, afronté tácticamente el inmenso problema de la conciencia de la mujer como subalterno. Reinventé el problema en una frase y lo transformé en el objeto de una semiosis simple. ¿Qué significan tales transformaciones?[103]

Este gesto de transformación indica el hecho de que el conocimiento del otro sujeto es teóricamente imposible. El trabajo empírico en esta disciplina realiza constantemente esta transformación de forma tácita. Se trata de la transformación desde una acción de una primera-segunda persona a una constatación en tercera persona. Se trata, en pocas palabras, de un gesto de control y de la conciencia de los límites a la vez. Freud proporciona una homología para esos azares posicionales.

Sarah Kofman ha sugerido que la profunda ambigüedad en el uso que hace Freud de la mujer como chivo expiatorio puede ser leída como reacción-formación a un deseo inicial y continuo de dar una voz a la histérica, de transformarla en un *sujeto* de la histeria.[104] La formación ideológica masculino-imperialista que transformó ese deseo en «la seducción de la hija» es parte de la misma formación que construye la monolítica «mujer-del-Tercer-Mundo». No hay ningún investigador contemporáneo metropolitano que no esté influenciado por esa formación. Parte de nuestro proyecto de «desaprendizaje» consiste en articular nuestra participación en esa formación –en caso necesario, *midiendo*

---

103 Esta pregunta condensa y borra un pasaje que aparecía tanto en A como en B: «What does this sentence mean? The analogy here is between the ideological victimization of a Freud and the positionality of postcolonial intellectual as investigating subject» [«¿Qué significa esta frase? En este caso la analogía tiene lugar entre la victimización ideológica de Freud y la posicionalidad del intelectual poscolonial como sujeto investigador»].

104 Sarah Kofman: *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, trad. de Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1985. El título original del libro era *L'Énigme de la femme*. París: Galilée, 1980. Trad. esp.: *El enigma de la mujer. ¿Con Freud o contra Freud?* Barcelona: Gedisa, 1997.

los silencios– de forma que se convierta en el *objeto* de la investigación. Así las cosas, nuestros esfuerzos por dar al subalterno una voz en la historia estarán doblemente abiertos a los peligros corridos por el discurso de Freud cuando afronten las preguntas: ¿puede hablar el subalterno? ¿Puede hablar el subalterno (como mujer)? Que junto a la frase «los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena» ponga otra frase que resulte molesta en el «género y desarrollo» de hoy en día es un reconocimiento de esos peligros más que una solución al problema. Mi intención no es diferente de la que se puede encontrar en la investigación de Freud en torno a la frase «pegan a un niño».[105]

Aquí[106] el uso de Freud no implica una analogía isomórfica entre la formación-del-sujeto y el comportamiento de los colectivos sociales, una práctica frecuente, a menudo acompañada por referencias a Reich, en la conversación entre Deleuze

---

105 Sigmund Freud: «"A Child Is being Beaten": A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion», en James Strachey (ed. y trad.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. New York: W. W. Norton & Co., 1ª ed., 17 (esta edición será citada de ahora en adelante con las siglas SE). Para una lista de las formas en que la crítica occidental construye la «mujer del Tercer Mundo» véase Chandra Talpade Mohanty et al. (eds.): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 51-80. Tal y como advierte uno de los traductores al español de este texto de Freud, José L. Echeverry, dado que el verbo español «pegar» no admite la voz pasiva, una traducción posible, la que él da y que aquí reproduzco, es «Pegan a un niño», bien entendido que «schlagen» cubre el campo semántico de «pegar», «azotar», etc. Véase «Pegan a un niño», en Sigmund Freud: *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979, 2003 (7ª reimp.), pp. 173-200. Al reclamar la igualdad de su estrategia con la de Freud en el texto mencionado, Spivak da a entender tres cosas: 1) que como en el caso de este ella también parte de una frase construida a partir de varios testimonios; 2) que mediante el análisis tratará de desentrañar el sentido «oculto» de esa frase ya que, al igual que ocurre con la de Freud, ha sufrido diferentes interpretaciones y sentidos; 3) y, finalmente, que el hecho de arrojar luz sobre ella, no logrará aclararla completamente en función de la inaccesibilidad del objeto de conocimiento.

106 Al principio de este párrafo, el siguiente fragmento aparecía en A, y ha sido eliminado tanto de B como de C: «Freud is here invoked also as an example of the usefulness of First World male thinkers. It is of course understood that only the elite playing at self-marginalization can afford the impossible luxury of turning their backs on those resources» [«Freud es invocado aquí también como ejemplo de la utilidad de los pensadores masculinos del Primer Mundo. Se da por supuesto que solo la elite jugando a la automarginación puede llegar hasta el imposible lujo de dar la espalda a esos recursos»].

y Foucault. Dicho de otro modo: no estoy sugiriendo que «los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena» sea una frase que indique una fantasía *colectiva* sintomática de un itinerario *colectivo* de represión sadomasoquista en una empresa imperialista *colectiva*. En esta alegoría hay una simetría satisfactoria, pero invitaría al lector a considerarla un problema de «psicoanálisis salvaje» más que una solución definitiva.[107] De la misma manera que la insistencia de Freud en hacer de la mujer un chivo expiatorio en «Un niño está siendo golpeado» y en otros lugares descubre sus intereses políticos, mi insistencia en la producción-del-sujeto imperialista como motivo de esa afirmación descubre una política que no puedo pasar por alto.

Más aún, trato de tomar prestada el aura metodológica general de la estrategia de Freud en relación con la frase que él mismo construyó *como frase* al margen de muchas descripciones sustantivas similares que le dieron sus pacientes. Esto no significa que vaya a ofrecer un caso de análisis-de-transferencia como modelo isomórfico de la transacción entre el lector y el texto (en este caso la frase mencionada). Como he repetido en este capítulo, la analogía entre la transferencia y la crítica literaria o la historiografía no es más que una catacresis productiva. Decir que el sujeto es un texto no autoriza a defender lo contrario: que el texto verbal es un sujeto.

---

107 Sigmund Freud: «“Wild” Psycho-Analysis», SE, vol. 11, pp. 221-227. Buena parte de la crítica social psicoanalítica cuadraría con esta descripción.

108 Para una brillante descripción de cómo la «realidad» de una viuda-que-se-sacrifica fue constituida o «textualizada» durante el periodo colonial, véase Lata Mani: «Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India», en *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Delhi: Kali for Women, 1989, pp. 88-126. Me ayudó una discusión con la doctora Mani en el inicio de este proyecto. Presento aquí algunas de mis diferencias en relación con su posición. El «error impreso en la traducción bengalí» (p. 109) que ella cita no coincide con el error que yo discuto y que se refiere al antiguo sánscrito. Es en cualquier caso interesante que pueda haber todos esos errores en la justificación de una práctica. Una psicobiografía reguladora no es idéntica a la «hegemonía textual» (p. 96). Coincido con Mani en que este último modo de explicación no puede tener en cuenta «variaciones regionales». Una psicobiografía regulativa es otro modo de «opresión textualista» cuando produce no solo «conciencias de mujer» sino también una «episteme generizada» (la mecánica de la construcción de objetos de conocimiento junto con criterios para la validación de afirmaciones de conocimiento). No hay por qué «pensar en textos verbales» en este caso. Es algo comparable al «inventario sin huellas» de Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, trad. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers, 1971, p. 324. Al igual que Mani (p. 125, n. 90), también yo me adhiero a las «estrategias» de Kosambi. A la «suplementación [del estudio lingüístico de los problemas de

Más bien, me fascina el modo en que Freud construye una historia a propósito de la represión que produce una determinada frase. Se trata de una historia con doble origen, uno oculto en la amnesia del niño, el otro alojado en nuestro pasado arcaico, que presupone por implicación un espacio preoriginario en el que el humano y el animal no estaban todavía diferenciados. Nos vemos empujados a imponer una homología de esta estrategia freudiana a la narrativa marxista para explicar el disimulo ideológico de la economía política imperialista y para delinear una historia de la represión que produce una afirmación como la que he esbozado, «los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena», la cual da testimonio honorario del sujeto colonial precisamente a este respecto. Esta historia tiene también un doble origen, uno oculto en las maniobras de la abolición británica del sacrificio de las viudas en 1829,[108] el otro alojado en el clásico y pasado Védico de la India «Hindú», el *Rg-Veda* y el *Dharmasastra*. Sólo un espacio indiferenciado, preoriginario y trascendental puede ser atribuido de forma demasiado fácil a esta otra historia.[109]

---

la cultura india] mediante el uso inteligente de la arqueología, la antropología, la sociología y las perspectivas históricas adecuadas» (Kosambi, «Combined Methods in Indology», *Indo-Iranian Journal*, vol. 6 (1963), p. 177) añadiría los avances del psicoanálisis, aunque no la psicobiografía regulativa en él inspirada. Sea como fuere, a pesar de nuestro fetiche factualista, los «hechos» pueden describir por sí mismos la opresión de las mujeres, si bien nunca nos permitirán acceder a la generización [*gendering*], una red en la que nosotras mismas estamos inmersas, en la medida en que decidamos qué son (los) hechos. A causa del prejuicio epistémico, tanto el lenguaje figurado como el literal de Kosambi puede malinterpretarse y ha sido malinterpretado; pero su palabra «vivo» puede asumir una noción más compleja del teatro mental, cosa que Mani no puede hacer: «los campesinos indios de los pueblos lejos de cualquier ciudad *viven* de un modo más cercano a aquellos días en los que los Puranas eran escritos y hechos por los descendientes de los bramines que escribieron los Puranas» (la cursiva es mía). Justamente. En la generización la autorrepresentación es regulada por la psicobiografía Puránica, con el Brahmín como modelo. En el último capítulo consideraré lo que Kosambi menciona en el siguiente pasaje: «En una etapa anterior se encuentran los piadosos fragmentos de los grupos tribales, usualmente relegados al nivel de las castas marginales; quedan relegados a la función de reunir comida y poseen la mentalidad correspondiente.» La doctrina de algún modo marxista de Kosambi no le permitiría pensar en la episteme tribal sino como algo pasado, por supuesto. Tras el *sati* de Rup Kanwar en septiembre de 1987, surgió una buena cantidad de literatura sobre la situación contemporánea. Ello requiere un compromiso bastante diferente; véase Radha Kumar: «Agitation against Sati, 1987-88», en *The History of Doing*. Delhi: Kali for Women, 1993, pp. 172-181.

109 En A se inserta un paréntesis en el que se alude a Lata Mani, paréntesis que no se encuentra ni en B ni en C. Sin embargo, en la nota anterior se recogen las referencias a esa autora, así como una

La frase que he construido forma parte de muchos desplazamientos que describen la relación entre los hombres y las mujeres de piel morena (a veces mujeres blancas y de piel morena empleadas).[110] Encuentra su lugar entre algunas frases de «admiración hiperbólica» o de pía culpabilidad de la que habla Derrida a propósito del «prejuicio jeroglifista». La relación entre el sujeto imperialista y el sujeto del imperialismo es por lo menos ambigua.

La viuda hindú asciende a la pira del marido muerto y se autoinmola en ella. Es el sacrificio de la viuda (la transcripción convencional de la palabra sánscrita que nombra a la viuda sería *sati*. Los primeros colonos británicos la transcribían como *suttee*). El rito no era una práctica universal ni se limitaba a una casta o a una clase. La abolición de este rito por parte de los británicos ha sido generalmente entendida como un caso de «hombres blancos que salvan a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena». Las mujeres blancas –desde los Registros misioneros británicos del siglo XIX hasta Mary Daly– no han producido una comprensión alternativa de lo mismo. Contra ello se han manifestado los indios nativos con una afirmación que es una parodia de la nostalgia por los orígenes: «Las mujeres querían morir», que todavía se mantiene.[111]

En realidad, las dos afirmaciones siguen un largo recorrido para legitimarse la una a la otra. Nunca se encuentra el testimonio de la conciencia de

serie de comentarios. En tal paréntesis Spivak explica que el no citarla no se debe a que quiera omitirla o darse protagonismo, sino al hecho de no querer fragmentar su deuda con su obra «and to presuppose it every moment in its totality» (121) [«presuponerla en todo momento en su totalidad»]. No obstante, vale la pena dejar constancia aquí de que la deuda de Spivak con Lata Mani es muy grande, ya que todo su discurso sobre el rito *sati* está extraído en su mayor parte de la obra de esta historiadora feminista. Los trabajos de Lata Mani han sido reunidos en su libro *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998.

110 Véase Kumasi Jayawardena: *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*. Nueva York: Routledge, 1995. Envidia, revuelta, reacción-formación; estas son las rutas mediante las cuales tales esfuerzos pueden, en ausencia de una responsabilidad ética, conducir a resultados opuestos. A este respecto he invocado de forma insistente los nombres de Melanie Klein y Assia Djebar. Véase también Spivak, «Psycho-Analysis in Left Field: Examples to Fit the Title», en *American Imago*, nº 51, vol. 2 (verano de 1994), pp. 66-69.

111 Los ejemplos de complicidad ventrílocua femenina, citados por Lata Mani en su brillante artículo «Production of an Official Discourse on Sati in early Nineteenth Century Bengal», en *Economic and Political Weekly*, vol. 21, n° 17 (26 de abril de 1996), Women's Studies Supp., p. 36, son una prueba de lo que digo. La cuestión no es que un rechazo no sea ventriloquismo para los derechos de las Mujeres.

la voz de las mujeres. Dicho testimonio no es que sea ideológico-trascendente o «completamente» subjetivo, por supuesto, pero posee todos los ingredientes para provocar una afirmación contraria. A medida que se va profundizando en los nombres erróneamente transcritos de esas mujeres, de esas viudas sacrificadas, en los informes de la policía incluidos en las grabaciones de la East India Company, es imposible reunir una sola «voz». Lo máximo que se puede percibir es la inmensa heterogeneidad que se asoma a través de esas descripciones esqueléticas e ignorantes (las castas, por ejemplo, son constantemente descritas como tribus). Enfrentadas a esas afirmaciones dialécticamente entrelazadas que dicen «los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena» y «las mujeres querían morir», las feministas metropolitanas emigrantes (fuera ya del actual teatro de la descolonización) hacen preguntas de pura semiosis –¿qué significa eso?– y comienzan a construir una historia.

Tal y como he sugerido en el capítulo precedente,[112] para señalar el instante en el que una sociedad no solo civil sino también buena ha nacido al margen de la confusión doméstica, se invocan a menudo acontecimientos singulares que no respetan la letra de la ley para instituir su espíritu. La protección de las mujeres por parte de los hombres proporciona un acontecimiento de esas características. Si recordamos que los británicos se vanagloriaban de su total equidad respecto a la no intrusión de las costumbres/leyes nativas, podemos leer en la siguiente precisión de J. D. M. Derret una invocación de esta transgresión sancionada de la letra en pro del espíritu: «La primera legislación respecto a la Ley Hindú fue llevada a cabo sin el permiso de un solo hindú.» No especifica a qué legislación se refiere. El siguiente pasaje, donde la medida sí es nombrada, es igualmente interesante si se considera las implicaciones de la supervivencia de una sociedad «buena» colonialmente establecida tras la descolonización: «La recurrencia del *sati* en la India independiente es con toda probabilidad una reavivación oscurantista que no puede sobrevivir ni siquiera en los lugares más deprimidos del país.»[113]

No se está sugiriendo que solo esto último sea una voluntad libre correcta, sino que la libertad de la voluntad es negociable, y que no es sobre la base de una voluntad libre y desinteresada como podremos justificar una acción, en este caso contra la quema de las viudas, de cara a una adecuada satisfacción. La aporía ética no es negociable. Debemos actuar teniendo esto en cuenta.

112 De nuevo, alusión al libro en su totalidad.

113 J. D. M. Derrett: *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon.* Calcuta: A. Mukherjee, 1975, p. 46.

Sea correcta o no esta observación, lo que me interesa es que la protección de la mujer (la «mujer del Tercer Mundo», como se dice hoy) se convierte en el significante que nombra el establecimiento de una sociedad *buena* (o como ahora se dice, de un planeta bueno) que debe, en tales momentos inauguradores, transgredir la mera legalidad, equidad o conducta legal. En este caso concreto, el proceso permitió también redefinir como crimen lo que había sido tolerado, conocido, o adulado como ritual. En otras palabras: este elemento de la ley hindú saltó por encima de la frontera entre el dominio público y el privado.

Aunque la *narrativa histórica* de Foucault, centrada únicamente en la Europa Occidental, contempla solo una tolerancia para el criminal que antecede al desarrollo de la criminología a finales del siglo xviii (*PK* 41), su *descripción teórica* de la «episteme» resulta pertinente aquí: «La *episteme* es el "aparato" que hace posible la separación no de lo verdadero de lo falso, sino de lo que no puede ser calificado de científico» (*PK* 197); el ritual en cuanto opuesto al crimen, el primero fijado por la superstición, el segundo por la ciencia legal.[114]

---

114 Kosambi se refiere a tales desplazamientos como cuestiones en curso. De la muy admirada reforma del recasamiento de las viudas, por ejemplo, escribe: «que él [R. G. Bhandarkar] hablase desde una clase muy concreta en el intento de hablar en nombre de la totalidad de la India nunca le sorprendió, ni por esa misma razón otros "reformadores". Más aún, el cambio silencioso de énfasis de la casta a la clase fue un avance necesario» (D. D. Kosambi: *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*. Bombay: Popular Prakashan. 1962, p. 38, n. 2; la cursiva es mía). Más que de «avance» podríamos hablar de «desplazamiento», ya que es este silencioso desplazamiento epistémico del viejo siglo el que permite al nacionalismo hindú de hoy proclamarse a sí mismo anticastista, nacionalista, incluso «secular». Incidentalmente, confinar la construcción del *sati* a las negociaciones coloniales, y finalmente al intercambio Ram Mohun Roy-Lord William Bentick, es también evitar la cuestión de la «conciencia subalterna». Para más comentarios sobre las diferencias entre Mani y Spivak, véase Sumit Sarkar: «Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History», *Oxford Literary Review*, vol. 16 (1994), p. 223. Doy las gracias al profesor Sarkar por indicarme que «el artículo de Mani mantiene un contraste marcado con la discusión mucho más centrada en los discursos coloniales y precoloniales sobre el *sati* que el ensayo de Spivak "Can the Subaltern Speak?"». Afirmar que la casta o la clitoristomía no es más que una construcción colonial nos permite hoy avanzar poco. Romila Thapar me cuenta que el historiador del siglo xvii Banahatta se opuso al *sati*. Puede haber algo eurocéntrico en la asunción de que el imperialismo empezó con Europa.

115 En nuestros días, la intromisión en la cultura privada de las mujeres permanece como un proyecto de convertir a las mujeres rurales en accesibles para las microempresas en la esfera económica, y de mejorar las vidas de las mujeres en el campo político. Las demandas de un tempo más responsable –el tiempo de la mujer– de modo que la violencia del cambio no deje marcas en la episteme, son muy a

El salto del *suttee* desde lo privado a lo público mantiene una clara aunque compleja relación con el cambio de sistema desde la presencia británica mercantil y comercial a la territorial y administrativa; se puede seguir la pista de ello en la correspondencia entre los cuarteles policiales, las cortes altas y bajas, las cortes de directores, la corte del príncipe regente, etc.[115] (Es interesante advertir que, desde el punto de vista del «sujeto colonial» nativo, surgido también de la transición «feudalismo-capitalismo» –y necesariamente fuera de lugar a causa de su carácter «colonial–, *sati* es un significante con una carga social diferente: «los grupos reducidos a una posición marginal psicológica por su exposición al impacto occidental [...] han llegado a demostrar bajo presión, tanto a otros como a ellos mismos, su pureza ritual y su alianza con la alta cultura tradicional. Para muchos de ellos el *sati* se convirtió en una prueba importante de su conformidad con las normas más viejas en el momento en que esas normas habían llegado a ser inestables en el interior».)[116]

Si las transiciones mercantil-territorial/feudal-capitalista proporcionan un primer origen histórico de mi frase[117] –«los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena»–, ese origen se pierde evidentemente en la historia más general de la Humanidad como trabajo, cuyo origen Marx situó en el intercambio material o en el «metabolismo» entre el ser humano y la naturaleza, en la historia de la expansión capitalista, en la lenta liberación del poder de trabajo como mercancía, en la narración de los modos de producción, y en la transición desde el feudalismo al capitalismo a través del mercantilismo.[118] Tal y como ha demostrado el primer capítulo, incluso la

menudo rechazadas impacientemente como conservadurismo cultural. Tanto B como C han omitido en este punto el siguiente pasaje que sí se encuentra en A: «To anchor the leap within intellectual history, any extended treatment of subject must refer to the correspondence of Lord William Bentinck, reigning governor-general at the time of the abolition. My immediate concern with the semiosis of subject-constitution and object-formation here keeps me restricted to the other end of the spectrum of ideological production» (124) [«Para ubicar el salto dentro de la historia intelectual, cualquier tratamiento extenso de esta cuestión debe referirse a la correspondencia de Lord William Bentinck, gobernador general en la época de la abolición. Mi preocupación inmediata por la semiosis de la constitución del sujeto y la formación del objeto me mantiene limitada al otro extremo del espectro de la producción ideológica»].

116 Ashis Nandy: «Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest», en V. C. Joshi (ed.): *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. Delhi: Vikas Publishing House, 1975, p. 68.

117 El origen de este párrafo modifica ligeramente el de B y A, que es idéntico.

118 *El capital*, tomo 3, pp. 958-959.

precaria normatividad de esta narrativa es sostenida por la provisionalidad putativamente inamovible del modo «asiático» de producción, que participa en su sostenimiento dondequiera que pueda llegar a dar la impresión de que la historia de la lógica del capital es la historia de Occidente, de que solo el imperialismo puede insistir de forma agresiva en la universalidad de la narrativa del modo de producción, de que ignorar o invadir hoy al subalterno es, guste o no guste, continuar el proyecto imperialista; y todo ello en nombre de la modernización, en interés de la globalización. El origen de mi frase se pierde, por tanto, en medio de otros discursos más poderosos. Dado que la abolición del *sati* fue admirable en sí misma, ¿es posible preguntarse todavía si una percepción del origen de mi afirmación pudiera contener posibilidades intervencionistas?

Más tarde pondré las acciones de la mujer propias del *sati* junto a la instancia épica del «heroísmo» –el suicidio en nombre de la «nación»; el «martirio»–, el suicidio en nombre de «Dios»; y las otras especies de auto-«sacrificio». Se trata de figuraciones trascendentales del (agente del) don del tiempo. El proyecto feminista no consiste simplemente en situar a la mujer como víctima, sino en preguntar: ¿por qué razón el signo «marido» se convierte en el nombre apropiado para la alteridad *radical*? ¿Por qué «ser» equivale a «ser esposa»? Esto podría incluso llevar a cuestiones tales como la ecuación contemporánea que establece la equivalencia entre «ser» y «ser alguien con un buen empleo».[119] Dejemos esta línea de preguntas, ya que ello no permitirá por mucho tiempo al lector general mantener el *sati* dentro de los particularismos de la «diferencia cultural», que permitió al imperialismo darse a sí mismo todavía otra legitimación en su «misión civilizadora», hoy en día recodificada, pues soporta la repetición, bajo la forma de la frase más tolerable «género y desarrollo», en la que la cópula «y» (con su oculta carga de suplementación) reemplaza la frase anterior y más transparente aún «la mujer en desarrollo».[120]

---

119 Spivak: «Diasporas Old and New: Women in the Transnacional World», en *Textual Practice*, vol. 10, n° 2 (1996), p. 248.

120 En Jacques Derrida: «The Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics», en *Margins of Philosophy*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press, 1982, pp. 175-205 [«El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística», en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 213-246], Derrida argumenta que toda cópula es un suplemento. En su propia obra, ha reabierto la cópula poniendo su mirada en la dimensión ética. La cópula podría significar en esta frase que la relación entre los hombres y las mujeres es patriarcal hasta lo racionalizado. No muy lejos tampoco del surgimiento de la conciencia o del marxismo clásico. Estas sugerencias reclaman un trabajo-de-duelo sugerido en «Foucault y Najibullah». Todo este párrafo es nuevo y no aparece ni en B ni en A.

La imagen del imperialismo (o de la globalización) como el establecedor de la sociedad ideal viene marcada por la creencia en la mujer como *objeto* de protección respecto a los de su propio grupo. ¿Cómo debería examinarse este disimulo de la estrategia patriarcal, que aparentemente le garantiza a la mujer una capacidad de libre elección como *sujeto*? En otras palabras, ¿cómo hacer para ir de lo «británico» al «hinduismo»? Incluso el intento de hacerlo muestra que, al igual que el «Desarrollo», el «Imperialismo» no es idéntico al cromatismo, o al mero prejuicio contra la gente de color. Para aproximarme a esta cuestión tendré en cuenta el *Dharmaśāstra* y el *Rg-Veda*. Aunque se trata de dos textos muy diferentes, pueden representar «el origen arcaico» en mi homología a partir de Freud. Mis lecturas son un examen interesado e inexperto, por parte de una mujer expatriada, de la fabricación de una represión, de la construcción de una contranarrativa de la conciencia de la mujer, por tanto del ser mujer, del ser una mujer buena, del deseo de una buena mujer, del deseo de la mujer, pues. Paradójicamente, este mismo movimiento nos permite testimoniar el lugar inestable de la mujer como significante en la inscripción del individuo social.[121] Por consiguiente, la «mujer» está atrapada entre la «normalización» interesada del capital y la «envidia» regresiva del macho colonizado.[122] El sujeto colonial «iluminado» va en dirección hacia lo primero, sin preguntarse la cuestión menos «práctica» de la psicobiografía. El *sati* retorna –una vez más atrapada en la oposición víctima versus heroísmo cultural– en la brecha que representa el fracaso de la descolonización. Ha sido la un tanto fanática Melanie Klein quien ha proporcionado a esta escritora la confianza para sugerir que el hecho de ignorar el papel de la violencia en el desarrollo de la conciencia es coquetear con la repetición del suicidio como algo comprensible.[123]

121 De aquí hasta el párrafo que empieza «Los dos momentos del *Dharmaśāstra*...» es un fragmento que C ha añadido a B y A. Y es un pasaje poco gratuito en la medida en que se plantea una cuestión no abordada ni en B ni en A, la del análisis psicobiográfico, muy poco en la línea, en sus orígenes psicoanalíticos y más allá, de la deconstrucción (o *bricolage*) adoptada por Spivak como método de análisis. Su comentario acerca de que el investigador canónico es incapaz de hacer preguntas radicales no tiene desperdicio y debe ser tenido en cuenta.

122 Uso «envidia» en el sentido establecido por Melanie Klein en «Envy and Gratitude», en *Envy and Gratitude and Other Works*. Nueva York: Free Press, 1975, pp. 176-235. Vale la pena recordar que con el concepto de «envidia» Klein se refiere no a la frustración de la mujer por no tener pene, sino a un impulso endógeno y constitutivo del niño, vinculado a la pulsión de muerte (violencia, pues, esencial) en virtud del cual el niño ataca el primer objeto con el que se relaciona, el pecho de la

¿Qué es preguntar por la cuestión de la psicobiografía? Necesitaría aprender mucho para ser una verdadera jugadora a este respecto. Sin embargo, el hecho de que el investigador sea incapaz de hacer preguntas radicales forma parte de la trágica narrativa de la atrofia del aprendizaje clásico.[124]

Los dos momentos del *Dharmaśāstra* en los que estoy interesada se corresponden con el discurso sobre los suicidios institucionalmente sancionados y con la naturaleza de los ritos para la muerte.[125] Enmarcada por estos dos discursos, la autoinmolación de las viudas parece una excepción a la regla. La doctrina general de esta escritura es que el suicidio es reprehensible. Sin embargo, se deja espacio para ciertas formas de suicidio que, como fórmula de acción, pierden su identidad fenomenal de suicidio. La primera categoría de suicidios aprobados surge del *tatvajnāna*, del conocimiento de los rectos principios. En este el sujeto cognoscente percibe la insustancialidad o la mera fenomenalidad (que puede ser lo mismo que la no fenomenalidad) de su identidad. En cierto punto del tiempo, *tat tva* fue interpretado como «eso eres tú», pero incluso sin «eso» *tat tatva* es esidad o quididad. Entonces ese yo iluminado conoce verdaderamente la «es»-idad de su identidad. La demolición de esa identidad no es *ātmaghāta* (matar el yo). La paradoja de conocer los límites del conocimiento es que la aserción más fuerte de la agencia, para negar la posibilidad de la agencia, no puede ser un ejemplo de sí mismo. Es bastante curioso que el auto*sacrificio* de los dioses sea sancionado por la ecología natural, útil para el trabajo de la economía de la Naturaleza y del Universo, más que para el autoconocimiento. En el estadio *lógicamente* anterior, habitado por dioses más que por seres humanos, de dicha cadena particular de desplazamientos, el suicidio y el sacrificio (*ātmaghāta* y *ātmadāna*) parecen poco distintos de una sanción «interior» (autoconocimiento) y otra «exterior» (ecología).

---

madre. De ahí que Spivak diga de inmediato que no es conveniente ignorar el papel de la violencia en el desarrollo de la conciencia.

123 Melanie Klein: «The Early Development of Conscience in the Child», en *Love, Guilt and Reparation and Other Works (1921-1945)*. Nueva York : Free Press, 1984 (1ª ed. 1975), p. 257.

124 En este sentido Assia Djebar pidió la ayuda de un arabista para poder leer imaginativamente ciertas crónicas árabes con el fin de escribir *Far from Medina*, trad. de Dorothy Blair. Londres: Quartet, 1994. Me ha resultado de gran ayuda la aprobación de Peter van de Veer en «Sati and Sanskrit: The Move from Orientalism to Hinduism», en Mieke Bal e Inge E. Boer (eds.): *The Point of Theory: Practices of Cultural Analysis*. Nueva York: Continuum, 1994, pp. 251-259.

125 Dado que no soy una especialista, las siguientes referencias se apoyan en Pandurang Vaman Kane: *History of Dharmasastra*. Poona: Bhandarkar Oriental Institute, 1963 (en adelante *HD*, seguido del volumen, parte y número de la página).

No obstante, este espacio filosófico no se acomoda a la autoinmolación de la mujer. En lo que a ella se refiere ponemos nuestra atención en el espacio creado para sancionar los suicidios que no pueden reclamar ningún conocimiento-verdadero como estado que sea, en cualquier caso, fácilmente verificable y pertenezca al área de *sruti* (lo que ha sido oído) más que a *smiriti* (lo que es recordado). Esta tercera excepción a la regla general sobre el suicidio anula la identidad fenomenal o irracionalidad de la autoinmolación si se realiza en ciertos lugares más que en ciertos estados de iluminación. Así pues, pasamos de una sanción interior (conocimiento-verdad) a una exterior (lugar de peregrinación). Es posible para la mujer realizar *este* tipo de (no)suicidio.[126]

Sin embargo, ni siquiera este es el lugar adecuado para que la mujer anule el nombre propio del suicidio mediante la destrucción de su propio yo, ya que solo para ella se aprueba la autoinmolación sobre la pira del esposo muerto (en la antigüedad hindú, los pocos ejemplos citados de autoinmolación en la pira de otros realizada por hombres, en prueba de entusiasmo y devoción por un maestro, revelan la estructura de dominación dentro del rito).

Este suicidio que no es un suicidio podría ser leído como simulacro tanto del conocimiento-verdadero como de la piedad por un lugar. En el primer caso, es como si *en un sujeto* el conocimiento de su propia insustancialidad y mera fenomenalidad fuera dramatizado de modo que el marido muerto se convirtiera en el ejemplo exteriorizado y en el lugar del sujeto extinguido y la viuda llegara a ser un (no)agente que «tuviera un mal comportamiento». La consecuencia lógica de situar la agencia en la alteridad es que transforma la ética en un cálculo institucional que supuestamente codifica la intención del agente ausente. En el segundo caso, es como si la metonimia de todos los lugares sagrados fuera ahora la cama de madera en llamas, construida en virtud de un elaborado ritual, en el que el sujeto de la mujer, legalmente desplazada de sí misma, estuviera siendo consumido. Es en los términos de esta profunda ideología del lugar desplazado del sujeto hembra donde se pone en juego esa paradoja de la libre elección. Para el sujeto macho, se trata de la felicidad del suicidio, una felicidad que anulará más que establecerá su estatus como tal. Para el sujeto femenino, una autoinmolación sancionada, aunque arrastre el efecto de una «caída» (*pātaka*) unida a un suicidio no permitido, comporta el elogio en otro registro por ese acto de

126 Upendra Thakur: *The History of Suicide in India: An Introduction*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1963, p. 9, da una lista útil de primeras fuentes sánscritas sobre lugares sagrados. Este difícil libro traiciona todos los signos de esquizofrenia del sujeto colonial, tales como el nacionalismo burgués, la comunidad patriarcal y la «razonabilidad iluminada».

elección. Debido a la inexorable producción ideológica del sujeto sexuado, tal muerte puede ser comprendida por el sujeto femenino como un significante *excepcional* de su propio deseo, que excede la regla general referida a la conducta de la viuda.

En ciertos periodos y lugares, esta regla excepcional llegó a ser la regla general de una forma y clase específicas. Ashis Nandy refiere su marcada prevalencia en el siglo XVIII y principios del XIX de Bengala debido a factores que tenían que ver con el control de la población y la misoginia de la comunidad.[127] Ciertamente su prevalencia aquí en los siglos anteriores se debió a que en Bengala, a diferencia de lo que ocurría en el resto de la India, las viudas podían heredar la propiedad. Por tanto, lo que los británicos veían como pobres mujeres victimizadas yendo al matadero era de hecho un campo de batalla ideológico. Tal y como P. V. Kane, el gran historiador del *Dharmaśāstra*, ha observado correctamente: «En Bengala, [el hecho de que] la viuda de un miembro sin hijos, incluso en una familia hindú unida, posea prácticamente los mismos derechos sobre la propiedad de la familia que su marido fallecido indujo a los miembros supervivientes a deshacerse de la viuda apelando en los momentos más angustiosos a su devoción y amor por el marido» (*HD* II.2, 635).

Por muy benevolentes e iluminados que fueran los machos, simpatizan con el «coraje» de la libre elección de la mujer a este respecto. Por ello, aceptan a menudo la producción de sujetos subalternos sexuados: «La India moderna no justifica la práctica del *sati*, pero es una mentalidad perversa la que censura a los hindúes modernos por expresar admiración y reverencia por el fantástico y discreto coraje de las mujeres indias por mantener sus ideales de conducta femenina» (*HD* II.2, 636).

Esta admiración patriarcal es consecuente con la lógica de la práctica.[128] En contraste, la relación entre la benevolencia británica y dicha lógica es en efecto «un caso de conflicto [...] que no puede ser equitativamente resuelto por una falta de regla de juicio aplicable a ambos argumentos. La legitimidad de una parte no implica la falta de legitimidad de la otra».[129] Por supuesto, históricamente, la legitimidad fue establecida por un poder abstracto institucional. ¿Quién, en la India del siglo XIX, podía haber estado esperando aquí el tiempo de las mujeres?

127 Ashis Nandy: «Sati: a Nineteenth-Century Tale of Women, Violence and Protest», en V. C. Joshi (ed.): *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. Nueva Delhi: Vikas Publishing House, 1975.

128 En este párrafo, en la cita y en el párrafo siguiente Spivak ha extendido el análisis basado en Lyotard que en A y B ocupaba solo unas líneas. De hecho, la cita no aparece en estos dos textos.

> En el *différend*, algo «pide» ser expresado en frases, y sufre por la imposibilidad de no poder ser expresado a través de unas frases de una forma correcta. Esto ocurre cuando los seres humanos que piensan que podrían usar el lenguaje como instrumento de comunicación aprenden a través del sentimiento de dolor que acompaña al silencio (y del placer que acompaña la invención de un nuevo idioma), que son reclamados por el lenguaje, no para aumentar en su provecho la cantidad de información comunicable a través de los idiomas existentes, sino para reconocer que lo que queda por ser expresado excede lo que pueden ahora expresar, y que se les debería permitir instituir idiomas que todavía no existen.[130]

Por supuesto resulta impensable que ese permiso pudiera ser concedido, o asumido, a través de la agencia de las mujeres no burguesas de la India británica, como es impensable hoy en la globalización en nombre del feminismo. Mientras tanto, dado que el discurso de lo que los reformadores percibieron como ritual bárbaro o superstición fue recodificado como crimen, un diagnóstico de la voluntad libre femenina fue sustituido por otro. Al final de este texto, daremos fe de lo que podría haber sido un esfuerzo por instituir un momento idiomático en el espacio de escritura del cuerpo reproductivo. No fue ni leído ni escuchado; permaneció en el espacio de lo *différend*.

Debemos recordar que la autoinmolación de las viudas no fue una prescripción ritual *invariable*. Si, a pesar de ello, la viuda decide exceder la letra del ritual, volverse atrás es una transgresión para la que hay prescrita un tipo particular de castigo (*HD* II.2, 633).[131] Con la presencia de la policía británica

---

129 Jean-François Lyotard: *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. de Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. xi. Ed. orig.: Jean-François Lyotard: *Le Différend*. París: Minuit, 1983. Está claro que este concepto es empleado por Spivak como otra forma de aludir al «espacio» de quien no puede hablar.

130 Ibíd., p. 13.

131 Hay signos de que este «castigo prescrito» fue bastante excedido por la práctica social. En un pasaje posterior, publicado en 1938, se habla de una serie de asunciones patrísticas hindúes acerca de la libre voluntad de la mujer que se aprecian en palabras y expresiones como «coraje» y «firmeza de carácter». Las presuposiciones no sometidas a examen del pasaje pueden ser que la objetivación completa de la viuda-concubina fue precisamente el castigo por abdicar del derecho al coraje, al estatus de sujeto significante: «Algunas viudas, sin embargo, no tuvieron el coraje de pasar por esa horrible experiencia, ni tuvieron la suficiente entereza mental y de carácter para cumplir el alto ideal ascético prescrito para ellas [*brahmacarya*]. Es triste constatar que fueron conducidas a llevar una vida de concubina

local supervisando la inmolación, ser disuadida después de haber tomado la decisión, fue en contraste una señal de verdadera elección libre, una elección de libertad. La ambigüedad de la posición de la elite colonial indígena se pone en evidencia en la romantización nacionalista de la pureza, firmeza y amor de esas mujeres que se autosacrifican. Así se aprecia, por ejemplo, en el poema alabanza de Rabindranath Tagore titulado «Auto-renunciación de las abuelas paternas de Bengala», y en el elogio de la *suttee* de Ananda Coomaraswamy en el que habla de «la última prueba de la perfecta unidad de cuerpo y alma».[132]

Obviamente no estoy defendiendo la muerte de las viudas. Sugiero que, dentro de estas dos versiones enfrentadas de la libertad, la constitución del sujeto hembra en *vida* es el lugar de lo *différend*. En el caso de la autoinmolación de la viuda, el ritual no está siendo redefinido como patriarcal sino como *crimen*.[133] La gravedad del *sati* consistía en que era ideológicamente catectizado[134] como «recompensa», de la misma forma que la gravedad del imperialismo estribaba en que era ideológicamente catectizado como «misión social». La situación actual de la mujer subalterna se encuentra entre lo patriarcal y el Desarrollo. La concepción de Thompson del *sati* como «castigo» está lejos de ser incorrecta:

> Puede parecer injusto e ilógico que los Mogoles, que libremente empalaban y arrancaban la piel de sus víctimas, o que algunas naciones de Europa, cuyas ciudades tenían códigos penales feroces y conocían, apenas un siglo antes de que la *suttee* comenzara a provocar un shock en la conciencia inglesa, orgías de quema de brujas y persecuciones religiosas, se sintieran como se sintieron ante el *suttee*. Parece que las diferencias que encontraban eran las siguientes: las víctimas de sus crueldades eran torturadas por una ley que las consideraba ofensivas, mientras que las víctimas del *suttee* eran castigadas no por alguna ofensa sino por la debilidad física que las dejaba a merced del hombre. El rito parecía probar una depravación y una arrogancia como ninguna otra ofensa humana había sacado a la luz.[135]

---

o *avaruddha stri* [esposa encarcelada]», A. S. Altekar: *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1938, p. 156.

132 Citados en Dineshchandra Sen: *Brhat-Banga*. Calcuta: University of Calcuta Press, 1935, vol. 2, pp. 913-914.

133 En *The Gift of Death*, Derrida ha sugerido que el sacrificio de Abraham estaría hoy considerado como un crimen (pp. 85-86). Ed. orig.: *Donner la mort*. París: Galilée, 1992.

134 Spivak emplea el concepto de «catexis» y sus diferentes formas en su acepción psicoanalítica. Si, como aseguran J. Laplanche y J.-B. Pontalis, «la catexis hace que cierta energía psíquica se

No. Como en el caso de la guerra, el martirio y el «terrorismo» –del autosacrificio en general–, el *sati* «exitoso» podría haber tenido (o imaginado que tenía) el pensamiento de que estaba excediendo y trascendiendo la ética. Ese es su peligro. No todos los soldados mueren involuntariamente, y también hay mujeres-bomba que se suicidan.[136]

Desde mediados hasta finales del siglo XVIII, en el espíritu de la codificación de la ley, los británicos colaboraron y consultaron en la India a los brahmanes especializados con el fin de juzgar si el *suttee* era legal en cuanto a su versión homogeneizada de la ley hindú. El *sati* estaba todavía contenido dentro del uso interesado del relativismo cultural. La colaboración fue a menudo idiosincrática, como en el caso de la significación de ser disuadida. A veces, como en la prohibición general sástrica contra la inmolación de las viudas con niños pequeños, la colaboración británica parece confusa. En los comienzos del siglo XIX, las autoridades británicas, y de una forma muy especial los británicos en Inglaterra, sugirieron repetidamente que la colaboración podía dar la impresión de que los británicos aceptaban esa práctica. Cuando finalmente la ley fue escrita, la historia del largo periodo de colaboración desapareció, y el lenguaje celebró al noble hindú que estaba en contra del mal hindú, el cual cometía salvajes atrocidades:

> La práctica del *suttee* [...] se está rebelando contra los sentimientos de la naturaleza humana. [...] En muchas ocasiones se han perpetrado atrocidades que han causado una fuerte impresión a los hindúes mismos. [...] Motivados por estas consideraciones del gobernador-general en funciones, sin tratar de abandonar uno de los primeros y más importantes principios del sistema del gobierno británico en la India, esto es, que todo el mundo se sienta seguro en cuanto a la observancia de sus prácticas religiosas, en la medida en que sea posible adherirse a ese sistema sin violar los dictados fundamentales de la justicia y de la humanidad, se ha decidido establecer las siguientes reglas... (*HD* II.2, 624-625).

halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etcétera» (*Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1983, p. 49), debemos entender en este contexto que al rito *sati* como acción se le confiere una significación y una energía positiva.

135 Edward Thompson: *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*. Londres: Georg Allen & Unwin, 1928, p. 132.

136 Este párrafo en el que Spivak comenta las palabras de Thompson vinculando el rito *sati* a otro tipo de actos no se encuentra ni en A ni en B.

(Se trata del tópico de la celebración de Safie sobre el monstruo en *Frankenstein*.)[137]

Que esto fuera una ideología alternativa al racionamiento graduado de las variedades de suicidio como excepción, más que su inscripción como «pecado», no fue por supuesto comprendido. El *sati* no podía, claro está, ser interpretado como un martirio femenino cristiano, con el marido difunto en representación del Uno trascendental; o como si se tratara de la guerra, con el marido representando al soberano o al Estado, para cuya salvaguarda puede ser movilizada una ideología intoxicadora de autosacrificio. Tenía que ser considerado como asesinato, infanticidio o exposición letal de los más viejos. La agencia era siempre macho; la mujer era siempre la víctima. El dudoso lugar de la libre voluntad del sujeto sexuado constituido como hembra fue borrado con éxito. A este respecto, no hay itinerario que podamos reconstruir. Puesto que los otros suicidios sancionados no implicaban la escena de esta constitución, no entraban ni en el campo de batalla ideológico en el origen arcaico –la tradición del *Dharmaśāstra*–, ni en la escena de la reinscripción del ritual como crimen –la abolición británica–. La única transformación relacionada fue la reinscripción llevada a cabo por Mahatma Gandhi de la noción de *satyāgraha*, o huelga de hambre, como resistencia. Invitaría al lector a comparar las auras del sacrificio de la viuda y de la resistencia de Gandhi. En la primera parte las raíces de *satyāgraha* y *sati* son las mismas.

Desde los inicios de la era Puránica (los primeros *Purānas* se remontan al siglo IV a. C.), los brahmanes especializados debatieron lo apropiado, doctrinalmente hablando, del *sati* dentro del marco de los suicidios aprobados en los lugares sagrados en general (debate este que todavía prosigue en el campo académico). A veces la casta de la proveniencia de la práctica se ponía en cuestión. Sin embargo, la ley general para las viudas, que debían observar *brahmacarya*, era difícilmente debatida. No basta traducir *brahmacarya* como «celibato». Es necesario reconocer que, de las cuatro edades del ser en la psicobiografía hindú (o brahmánica) reguladora, *brahmacarya* es la práctica social anterior a la

137 El paréntesis no aparece ni en A ni en B. Obviamente se trata de una referencia a la novela de Mary W. Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus* (1818). La mención del personaje en este contexto no es gratuita. Safie es turca, árabe por tanto, y su padre fue un perseguido en la ciudad de París. Ella busca la integración en la sociedad occidental y en el seno del cristianismo. Aparece en la narración del propio Frankenstein cuando este le cuenta los hechos de su vida a Victor. Forma parte del grupo de vecinos que viven en la casa en cuyo granero se esconde el monstruo. En el momento en el que lo descubren, Safie sale corriendo de la casa horrorizada. Véanse los capítulos 6 y 7 de la novela.

inscripción del lazo del matrimonio. El hombre –viudo o marido– se gradúa a través del *vānaprastha* (el bosque de la vida) en la madurez del celibato y en la renunciación del *samnyāsa* (dejar de lado).[138] La mujer como esposa es indispensable para el *gārhasthya*, o mantenimiento del hogar, y debe acompañar a su marido a lo largo del bosque de la vida. Ella no tiene acceso (según la ley brahmánica) al celibato final del ascetismo, o *samnyāsa*. La mujer, como viuda, en virtud de la ley de la doctrina sagrada, debe regresar a la anterioridad transformada en quietud. Los demonios institucionales que atentan contra esta ley son bien conocidos; yo estoy considerando su efecto asimétrico en la formación ideológica del sujeto sexuado. Es muy significativo que no hubiera debate acerca de este destino no excepcional de las viudas –ni entre los hindúes, ni entre hindúes ni británicos– si exceptuamos el hecho de que la prescripción excepcional de autoinmolación era activamente contestado.[139] Aquí, de nuevo, la posibilidad de recobrar un sujeto (sexualmente) subalterno está sobredeterminada y se ha perdido.

Esta asimetría legalmente programada en el estatus del sujeto, que efectivamente define a la mujer como objeto de *un* marido, opera obviamente en interés del estatus del sujeto masculino legalmente simétrico. En consecuencia, la autoinmolación de la viuda se convierte más en un caso extremo de la ley general que en una excepción a ella. No sorprende leer acerca de las recompensas que el *sati* obtendrá en el cielo, en donde la cualidad de ser el objeto de un único poseedor queda enfatizado mediante la rivalidad con otras hembras, esas celestes danzarinas en éxtasis, modelos de belleza femenina y placer masculino que cantan su plegaria: «Ella en el cielo, solo dedicada a su marido, y alabada por grupos de *apsarās* (danzarinas celestes), juega con su marido y con catorce reglas Indras» (*HD* II.2, 631).

La profunda ironía de situar la libre voluntad de la mujer en la autoinmolación se revela una vez más en un verso que acompaña el pasaje anterior: «En la medida en que la mujer [como esposa: *stri*] no se queme a sí misma en el fuego

138 Hablamos aquí de las normas reguladoras del Brahamanismo, más que de «las cosas como fueron». Véase Robert Lingat: *The Classical Law of India*, trad. de J. D. M. Derrett. Berkeley, Ca.: University of California Press, 1973, p. 46.

139 Tanto la posibilidad de que la viuda se volviera a casar en la antigua India como la institución legal de las segundas nupcias de la viuda en 1856 son transacciones entre hombres. El que la viuda se volviera a casar es en alto grado una excepción, quizá debido a que deja intocado el programa de la formación de un sujeto. En todo el «sistema de creencias» de las segundas nupcias de la viuda, el padre y el marido son los aplaudidos por su coraje reformista y desinterés. Como Kosambi nos recordará, aquí nos referimos únicamente a la casta hindú de la India.

tras la muerte del marido, nunca se liberará [*mucyate*] de su cuerpo femenino [*strisarir*, es decir, del ciclo de los nacimientos]». Incluso en el caso de que ello lleve a cabo la más sutil liberación general de la agencia individual, este peculiar suicidio sancionado de la mujer extrae su fuerza ideológica de la identificación de la agencia individual con la supraindividual: mátate a ti misma ahora en la pira del marido y podrás destruir tu cuerpo femenino en el ciclo completo del nacimiento.

En otro giro posterior de la paradoja, este énfasis en la libre voluntad establece la peculiar mala suerte de mantener el cuerpo femenino. La palabra que designa el yo que es verdaderamente quemado es la palabra general que designa el espíritu en el sentido impersonal más noble (*ātman*), mientras que el verbo «liberarse» está en pasiva a través de la raíz de la salvación en el sentido más noble (*muc* → *moksa*), y la palabra para lo que queda anulado respecto al ciclo del nacimiento es la palabra cotidiana que denota el cuerpo. El mensaje ideológico se pone de manifiesto en la admiración del benevolente historiador masculino del siglo xx: «El Jauhar [grupo de autoinmoladoras de las viudas guerreras del aristocrático Rajput o inminentes viudas guerreras], practicado por las chicas Rajput de Chitor y otros lugares para salvarse a sí mismas de las atrocidades innombrables a manos de los victoriosos Musulmanes, son demasiado bien conocidas para necesitar ulteriores explicaciones» (*HD* II.2, 629).

Aunque *jauhar* no sea, estrictamente hablando, un acto de *sati*, y aunque no sea mi intención hablar de la violencia sexual sancionada de la armada masculina conquistadora, la autoinmolación femenina es ante esto una legitimación de la violación como algo «natural» y funciona, a largo plazo, en interés de una única posesión genital de la hembra. La violación de grupo perpetrado por los conquistadores es una celebración metonímica de la adquisición territorial. Del mismo modo que la ley general para las viudas no se cuestionaba, este acto de heroísmo femenino persiste en los cuentos patrióticos que se cuentan a los niños, operando por ello en el nivel más crudo de la reproducción ideológica.[140] Ello también ha desempeñado un enorme papel, precisamente como significante sobredeterminado, en el reforzamiento del sentimiento hindú de comunidad (Internet produjo una serie de estadísticas espurias en torno al «genocidio» hindú en Bangladesh).[141] De manera simultánea, la cuestión más amplia de la

140 Llama la atención la semejanza de este pasaje de Spivak con aquel en el que Platón manifiesta en *República* una gran preocupación por las historias que las abuelas cuentan a los niños.

141 Los niños bengalíes de clase media de mi generación recibieron esta indoctrinación a través de Abanindranath Tagore: *Raj-Kahini*. Calcuta: Signet, 1968, una bonita reconstrucción imaginativa de los famosos *Annals and Antiquities of Rajasthan*. Londres: Oxford University Press, 1920, de James Tod (1782-1835).

constitución del sujeto sexuado se oculta al subrayar la violencia visible del *sati*. La tarea de recobrar un sujeto (sexualmente) subalterno se pierde en una textualidad institucional del origen arcaico.

Como he mencionado más arriba, cuando el estatuto del sujeto legal como propietario podía ser temporalmente conferido a la mujer que quedaba, la autoinmolación de las viudas era estrictamente forzada. Raghunandana, un hombre de leyes de finales del siglo xv y principios del xvi, a cuyas interpretaciones se les concedía una gran autoridad en relación con ese forzamiento, toma como texto de referencia un curioso pasaje del *Rg-Veda*, el más antiguo de los textos sagrados hindúes, el primero de los *Srutis*. Haciendo esto, sigue una tradición antiquísima que conmemora una curiosa y transparente mala interpretación en el lugar de la sanción. He aquí el verso que pone de relieve los pasos relativos a la celebración de los ritos de la muerte. Incluso para una simple lectura es evidente que «no está dirigido para nada a las viudas, sino a las muchachas encargadas de mantener la casa del hombre cuyos maridos estaban vivos». Pero, entonces, ¿por qué se le concedía tanta autoridad? Esta transposición poco notable del muerto en el marido viviente es en el origen arcaico un tipo de misterio diferente de aquellos que hemos tratado: «Dejad que esas cuyos maridos son valiosos y están vivos entren en la casa, sin lágrimas, saludables y bien adornadas» (*HD* II.2, 634).

Pero esta transposición crucial no es el único error aquí. La interpretación autoritaria se encuentra en un discutido pasaje y en una lectura alternativa. En concreto, en el segundo verso cuya traducción se ofrece aquí: «Dejad a esas esposas dar un primer paso en la casa.» La palabra para «primer» es *agré*. Algunos la han leído como *agné*, «Oh, fuego». Sin embargo, como ha aclarado Kane, «incluso sin este cambio Apararka y otros se apoyan en este verso para la práctica del *sati*» (*HD* IV.2, 199). He aquí otro escenario del origen de la historia del sujeto subalterno femenino. ¿Se trata de una onirocrítica que debe ser puesta en práctica en relación con una afirmación como esta: «Por consiguiente, debe admitirse que o bien los MSS son corruptos, o Raghunandana cometió un inocente desliz» (*HD* II.2, 634)? Hay que mencionar que el resto del poema trata o bien de la ley general del *brahmacarya*-en-éxtasis de las viudas, para las que el *sati* es una excepción, o bien de la *niyoga*: emplazar a un hermano o a un miembro masculino cercano para ocupar el lugar del marido fallecido casándose con su viuda.»[142]

142 Sir Monier Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1989, p. 552. Los historiadores se impacientan si los modernos parecen tratar de importar juicios «feministas» a los antiguos patriarcados. La verdadera cuestión es, por supuesto, por qué las estructuras de la dominación patriarcal deben ser fijadas de forma incuestionable. Las sanciones históricas para una acción colectiva

Si P. V. Kane es la autoridad en la historia del *Dharmaśāstra*, los *Principles of Hindu Law* de Mulla es la guía práctica. Se trata de un texto histórico de lo que Freud denomina la «lógica del caldero» que estamos desenredando aquí. El manual de Mulla aduce, de una forma contundente, que el verso del *Rg-Veda* en cuestión era una prueba de que «el divorcio y las segundas nupcias estaban reconocidos en algunos de los textos antiguos».[143]

Resulta de poca ayuda preguntarse acerca del papel de la palabra *yoni*. En este contexto, con el adverbio de lugar *agré* (enfrente), significa «lugar donde se mora». Pero eso no borra su sentido «genital» primario (aunque quizá no se concrete todavía en los genitales *femeninos*). ¿Cómo se puede considerar como autoridad de cara a la elección de la autoinmolación de la viuda un pasaje que celebra la entrada de esposas adornadas en una morada, invocadas en esta ocasión por su nombre-*yoni*, de forma que su icono extracontextual supone casi una entrada en la producción cívica o en el nacimiento? Paradójicamente la relación especular de la vagina con el fuego le confiere a la autoridad cierta clase de fuerza.[144] Esta paradoja se hace fuerte en la modificación que Raghunandana hace del verso, de modo que se lee: «En primer lugar, déjalas ascender a la *fluida* morada [u origen con, por supuesto, el nombre-*yoni*, *ā rohantu jalayōnimagné*], Oh fuego [o de fuego].»[145] ¿Por qué debería aceptarse que esto «significa probablemente "para ellas el fuego podría ser tan fresco como el agua"» (*HD* II.2, 634)? El fluido genital de fuego, una expresión corrupta, podría figurar una indeterminación sexual que proporciona un simulacro de la indeterminación intelectual del *tattvajnāna* (conocimiento-verdad) que he analizado previamente. Ciertamente estas especulaciones no son más absurdas que las que he citado. La sanción de las escrituras, en otras palabras, es un gesto de evidencia más que de soporte textual racional.

---

hacia una justicia social pueden ser únicamente desarrolladas si la gente al margen de una disciplina cuestiona los modelos de «objetividad» preservados como tal por la tradición hegemónica. No parece inapropiado que un instrumento tan «objetivo» como un diccionario pueda utilizar expresiones explicativas profundamente sexistas: «¡ocupar el lugar del marido fallecido!».

143 Sunderlal T. Desai: *Mulla: Principles of Hindu Law*. Bombay: N. M. Tripathi, 1982, p. 184.

144 Agradezco a la profesora Alison Finley del Trinity College (Hartford, Connecticut) el haber discutido esta pasaje conmigo. La profesora Finley es una experta en el *Rg-Veda*. Me apresuro a añadir que ella encontraría mis lecturas irresponsablemente «crítico-literarias», al igual que un historiador antiguo las encontraría «modernistas».

145 Para comprender esta vacilación en la lectura de este fragmento debe tenerse en cuenta que en inglés «Oh fuego» o «de fuego» viene posibilitado por la presencia o ausencia de la «f» en «O fire»–«Of fire».

Más arriba he[146] construido una contranarrativa de la conciencia de la mujer, del ser de la mujer, del ser una buena mujer, del buen deseo de la mujer, y por tanto del deseo de la mujer. Este desliz puede apreciarse en la fractura inscrita en la palabra *sati*, forma femenina de *sat*. *Sat* trasciende cualquier noción de masculinidad de género-específico y se sitúa no solo en una universalidad humana sino también espiritual. Se trata del participio presente del verbo «ser» y como tal significa no solo ser sino también lo Verdadero, lo Bueno, lo Correcto. En los textos sagrados quiere decir esencia, espíritu universal. Incluso como prefijo indica «apropiado», «exitoso», «adecuado». Es lo bastante noble como para haber entrado en el discurso más privilegiado de la filosofía moderna occidental: la meditación de Heidegger en torno al Ser.[147] *Sati*, el femenino de esta palabra, significa simplemente «buena esposa».

En efecto,[148] *sati* o *suttee*, como nombre propio del rito de autoinmolación de las viudas, conmemora un error gramatical por parte de los británicos, del mismo modo que la expresión «indio americano» conmemora un error factual por parte de Colón. En las diferentes lenguas de la India la palabra equivale a «la quema del *sati*» o de la buena esposa, que por ello escapa del éxtasis regresivo de la viuda en *brahmacarya*. Ello ejemplifica las sobredeterminaciones de la situación por la raza, la clase y el género. Puede quizá ser percibido incluso cuando se uniforma: hombres blancos tratando de salvar a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena, impuesta sobre esas mujeres una enorme construcción ideológica a través de la identificación absoluta, dentro de la práctica discursiva, de la buena esposa y de la autoinmolación en la pira del marido por una ignorante (aunque sancionada) sinécdoque. En el otro lado de esta constitución del objeto, la abolición (o el fin) del cual proporcionará la ocasión para el establecimiento de una buena sociedad, en cuanto diferente de una meramente

146 En A Spivak habla en primera persona del plural: «We have written above…». En B y aquí aparece la primera persona del singular. Ese tránsito marca la necesidad de inscribir el yo empírico, con sus determinaciones de género, raza y clase en el texto, quizá también el cuerpo, como reclamaba a mediados de los años setenta Hélène Cixous.

147 Martin Heidegger: *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim. Nueva York: Doubleday Anchor, 1961, p. 58. Se trata del memorable pasaje en el que Heidegger indaga en la etimología de la palabra «ser». Véase la versión española, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 70-73.

148 Tanto en B como en A el texto dice: «It is now time to disclose that sati or suttee as the proper name of the rite of widow self-immolation commemorates a grammatical error…» [«Ya es hora de descubrir…»].

civil, se encuentra la manipulación hindú de la constitución del *sujeto* femenino, que he tratado de analizar.

(Ya he mencionado el libro *Suttee* de Edward Thompson, publicado en 1928. No puedo hacer justicia aquí a este espécimen perfecto de la justificación del imperialismo como misión civilizadora. En ningún lugar de este libro, escrito por alguien que abiertamente «amaba la India», se cuestiona la «rudeza benéfica» de los británicos en la India motivada por el expansionismo territorial o el control del capital industrial. El problema con su libro es, en efecto, un problema de representación, la construcción de una «India» homogénea y continua en términos de cabezas de estado y administradores británicos, desde la perspectiva de «un hombre con juicio» que sería una voz transparente de razonable humanidad. La «India» puede ser representada, en otro sentido, por sus maestros imperiales. La razón por la que me refiero a *suttee* es la manipulación que hace Thompson de la palabra *sati* como equivalente a «fiel» en la primera parte de su libro, una poco cuidadosa traducción que es, sin embargo, permitida en inglés con el fin de insertar el sujeto femenino en el discurso del siglo xx.[149] Tras esta domesticación de la palabra, Thompson puede escribir, bajo el encabezamiento «La psicología de la "*sati*"», «Yo había intentado examinarla; pero la verdad es que había dejado de preocuparme».)[150]

Entre patriarcado e imperialismo,[151] entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, la figura de la mujer desaparece, no en una nada limpia, sino en una violenta ida y vuelta que es una figuración desplazada de la «mujer tercermundista» atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo. Estas consideraciones revisarían cada detalle de los juicios que parecen válidos para la historia de la sexualidad en Occidente: «Esta sería la propiedad de la represión, la que la distingue de las prohibiciones ejercidas por

---

149 Edward Thompson: *Suttee*, op. cit., pp. 37, 15. Para el estatuto del nombre propio como «huella», véase Jacques Derrida: «My Chances/Mes Chances: A Rendez-vous with some Epicurean Stereophonies», en Joseph H. Smith y William Kerrigan (eds.): *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 1-32.

150 Edward Thompson: *Suttee*, op. cit., p. 137.

151 Tanto en A como en B, antes de este párrafo hay otro dedicado a Thompson y a otros autores que aquí se ha eliminado: «Consider Thompson's praise for General Charles Hervey's appreciation of the problem of *sati*: "Hervey has a pasaje which brings out the pity of a system which looked only for prettiness and constancy in woman. He obtained the names of satis who had died on the pyres of Bikanir Rajas; they were Duch manes as: 'Ray Queen, Sun-ray, Love's Delight, Garland, Virtue Found, Echo, Soft Eye, Comfort, Moonbeam, Love-lorn, Dear Herat, Eye-play,

la simple ley penal: la represión funciona como una afirmación que desaparece, pero también como una incitación al silencio, una afirmación de no existencia; y por consiguiente asegura que de todo esto no hay nada que decir, ver o saber.»[152] El caso del *suttee* es un ejemplo de que la mujer-bajo-el-imperialismo retaría y deconstruiría esta oposición entre el sujeto (ley) y el objeto-de-conocimiento (represión) e indicaría el lugar de la «desaparición» con algo distinto del silencio y la no existencia, una violenta aporía entre el sujeto y el estatus del objeto.[153]

Arbour-born, Smile, Love-bud, Glad Omen, Mist-clad, or Cloud-sprung –the last a favourite name'". Once again, imposing the upper-class Victorian's typical demands upon "his woman" (his preferred phrase), Thompson appropriates the Hindu woman as his to save against the "system". Bikaner is in Rajasthan; and any discussion of widow-burnings of Rajasthan, especially within the ruling class, was intimately linked to the positive or negative construction of Hindu (or Aryan) communalism.» (305-306 B; 128 A) [«Considérese la alabanza ("alabanzas", dice A) que hace Thompson de la apreciación del problema del *sati* por parte del general Charles Hervey: "Hervey tiene un pasaje que pone en evidencia la piedad de un sistema que solo mira por la delicadeza y la constancia de la mujer. Obtuvo los nombres de las satis que murieron en las piras de Bikanir Rajas, nombres como: Reina Rayo, Rayo de Sol, Delicia del amor, Ramo, Virtud encontrada, Eco, Ojo Suave, Confort, Rayo de Luna, Amor Solitario, Corazón Querido, Ojo-Juego, Pérgola Nacida, Sonrisa, Amor Amigo, Evento Agradable, Vestido de Neblina, Nube de Primavera, este último era el de una favorita." Una vez más, imponiendo la típica demanda de la clase alta victoriana a "su mujer" (su expresión favorita), Thompson se apropia de una mujer hindú como esta para salvarla del "sistema". Bikaner se halla en Rajastán; y cualquier discusión acerca de la incineración de las viudas de Rajastán, especialmente dentro de la clase gobernante, estaba íntimamente vinculada a la construcción positiva o negativa del sentimiento de comunidad hindú (o ario)»]. La crítica de Spivak no se hace esperar: «There is no more dangerous pastime than transposing proper names into common nouns, translating them, and using them as sociological evidence. I attempted to reconstruct the names on that list and began to feel Harvey-Thompson's arrogant. What, for instante, might "comfort" have been?» (306 B, 128 A) [«No hay pasatiempo más peligroso que trasponer nombres propios en nombres comunes, traducirlos y usarlos como evidencia sociológica. Intenté reconstruir los nombres de esa lista y empecé a sentir la arrogancia de Harvey-Thompson. Por ejemplo, ¿qué podría haber sido "confort"?»]. Spivak se refiere a que el aura de esos nombres ayudó a construir cierta imagen de la mujer oriental.

152 Michel Foucault: *History of Sexuality*. Nueva York: Vintage Books, vol. 1, p. 4. Trad. esp.: *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, (1ª ed. 1977), 3 vols.

153 En este sentido el contexto europeo es diferente. En la tradición monoteísta, tal y como ha argumentado Derrida específicamente en su análisis de Kierkegaard en *The Gift of Death*, el momento del sacrificio –Abraham dispuesto a matar a su hijo– convierte el amor en odio y desplaza lo ético. Lo que supone

En la India de nuestros días, «Sati» es muy utilizado como nombre propio de mujer de forma justa. Llamar a una niña «buena esposa» tiene su propia ironía proléptica, y la ironía es tremenda porque ese sentido del nombre común no es el factor primario en el nombre propio.[154] Detrás del nombre de la niña está *el Sati* de la mitología hindú, Durga en su manifestación de buena esposa.[155] En un momento de la historia, Sati –pues así se llama ella– llega a la corte de su padre sin haber sido invitada, más aún en ausencia de una invitación por parte de su

---

introducir la mujer en esta narrativa es algo por lo que Derrida ha preguntado, y respecto a lo que John Caputo ha tratado de construir una benevolente respuesta americano-feminista hablando varias voces a la vez, como algo dado por la imaginación histórica masculina de la mujer: ha tratado incluso de explicar «el nombre de Sara […] [como] nombre de la violencia. Para proteger la herencia de su hijo, Isaac, Sarah había hecho que Abraham se llevara al desierto a Hagar, la concubina de Abraham, y esclava egipcia de Sarah, y a Ismael, el hijo ilegítimo de Abraham y Hagar, y los abandonara allí. Los descendientes de Ismael, los "Ishmaelitas", se convirtieron en una tribu errante de nómadas, de descastados» (John Caputo: *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation UIT Constant Referent to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 145-146). Pero, si en interés de la época, recordamos simplemente la intuición de Freud, el sacrificio materno debe invocar no solo a los personajes del Libro, sino también los del mundo pre- y para-monoteísta (Sigmund Freud: «Moses and Monotheism», SE 22:83). No es solo Abraham quien puede ser imaginado –como lo es la «Johanna de Silentio» de Caputo (el femenino del Johannes de Kierkegaard)– en un mundo sin otros, en un mundo sin ley» (John Caputo: *Against Ethics*, op. cit., p. 141). En *Beloved*, Toni Morrison nos ofrece un sacrificio maternal, Sethe, la esclava a punto de ser liberada (ni africana ni americana) históricamente en ese mundo sin ley. La Historia reclama el sacrificio materno en un pasaje imposible, que no está al alcance de la madre. El anillo del acuerdo –la marca en el pecho de la madre sin nombre de Sethe– no asegura la continuidad. Históricamente no se ha transformado en genealogía. La matrilinealidad del esclavismo se rompe en el suelo de las vías. Sethe no comprende su lengua materna. En la cúspide del cambio violento del animismo a la cristiandad deshegemonizada, se encuentra el sacrificio materno. Ello señala el obstinado rechazo de la alegorización racional. Es solo después de esta pérdida de la sangre cuando nace el primer afroamericano: Denver, así llamada después de que la mujer blanca que le asistió en su nacimiento en la sociedad civil estadounidense (y, por supuesto, en su cultura: el próximo libro de Morrison es *Jazz*) haya conquistado la cúspide. *Beloved* queda como una narración que no trata sobre la muerte, el amado fantasma que se echa a descansar. A pesar del *topos* de los indios latinoamericanos (que encubre bajo ese nombre una múltiple historia errante) de reclamar el secreto ante su conquistador, quedo de alguna manera persuadida por Doris Sommers para poner el tema del secreto conjuntamente en Morrison y en Menchú (Doris Sommers: «No Secrets», en Georg M. Gugelberger (ed.): *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press, 1996, pp. 130-157).

divino esposo Siva. Su padre empieza a tratar violentamente a Siva y Sati muere de miedo. Siva llega furioso y danza sobre el universo con el cadáver de Sati en su hombro. Visnú despedaza su cuerpo y los trozos son repartidos por la tierra. En torno a cada trozo se levanta un lugar de peregrinación.

Figuras como la diosa Atenea –«hijas de padres que se autoproclaman no contaminados por el útero»– sirven para establecer la autodegradación ideológica de la mujer, que debe ser distinguida de una actitud deconstructiva hacia el sujeto esencialista. La historia de la mítica Sati, subvirtiendo todo narratema del mito, cumple una función similar: el marido vivo venga la muerte de la esposa, una transacción entre los grandes dioses machos culmina en la destrucción del cuerpo femenino e inscribe, por ello, la tierra como geografía sagrada. Ver esto como prueba del feminismo del hinduismo clásico o de la cultura de la India como centrada en las diosas y, por ello, feminista, está tan contaminado ideológicamente por el nativismo o el etnocentrismo opuesto como lo estaba el imperialismo al borrar la imagen de la lucha luminosa de la Madre Durga, y revestir el nombre propio *Sati* únicamente con la significación del ritual de la quema de la viuda indefensa como ofrenda que, en ese caso, puede ser salvada.[156] ¿Podría la poderosa voz de la así llamada superstición (Durga) no ser mejor punto de partida para la transformación que la despreciable o punitiva amistad de la mitología blanca de la «razonabilidad» (de la policía británica)? El hacer el bien interesado de la filantropía de grupo mantiene la exigencia de esa valiosa cuestión.

Si bajo el capital posmoderno los oprimidos no tienen necesariamente un acceso inmediato a la resistencia «adecuada», ¿puede la ideología del *sati*, proveniente de la historia de la periferia ser asimilada por algún modelo de práctica intervencionista? Desde el momento en que este ensayo trabaja a partir de la

154 El hecho de que la palabra fuera también usada como manera de dirigirse a una mujer («señorita») bien nacida complica la cuestión.

155 Vale la pena recordar que esta descripción no agota sus muchas manifestaciones dentro del panteón.

156 A partir de aquí las diferencias entre los tres manuscritos es notable. En este final del ensayo, tras las palabras que anteceden a esta nota se ha eliminado de C una frase importante que sí estaba en B y en A: «There is no space from which the sexed [entre paréntesis en A] subaltern subject can speak» (307 B, 129 A) [«No hay lugar desde el cual pueda hablar el sujeto subalterno sexuado»]. Cabe preguntarse la razón por la que esta frase ha desaparecido en la versión considerada como definitiva. Aventuro una hipótesis que desarrollo en el prólogo: esta frase da una razón demasiado problemática para el mutismo del subalterno, la falta de espacio o lugar desde donde poder hablar. Quizá es un planteamiento demasiado esencialista y poco estratégico.

idea de que todas esas nostalgias bien definidas por los orígenes perdidos son sospechosas, especialmente como bases para la producción ideológica contrahegemónica, debo proceder poniendo un ejemplo.[157]

En 1926[158] una joven de dieciséis o diecisiete años, Bhubaneswari Bhaduri, se colgó en el modesto apartamento de su padre en el norte de Calcuta. Los motivos que la llevaron a ello fueron un misterio, dado que, como Bhubaneswari tenía la menstruación en aquellos momentos, estaba claro que no se trataba de un caso de embarazo ilícito. Casi una década después, se descubrió, en una carta que ella había dejado a su hermana mayor, que era miembro de uno de los muchos grupos relacionados con la lucha armada por la independencia de la India. De hecho, se le había asignado un asesinato político. Incapaz de afrontarlo y consciente de la necesidad práctica de hacerlo, se suicidó.

Bhubaneswari sabía que su muerte sería interpretada como un acto originado en una pasión ilegítima. Por tanto, esperó a tener la menstruación. Mientras esperaba, Bhubaneswari, la *brahmacārini* que sin duda estaba destinada a ser una buena esposa, reescribió quizá el texto social del suicidio-*sati* de un modo intervencionista (una tentativa de explicación de su inexplicable acto había sido que se debió a una posible melancolía nacida a raíz de la muerte de su padre y de los continuos reproches de su cuñado, quien consideraba que a su edad ya debería estar casada). Ella generalizó el motivo sancionado del suicidio femenino al asumir el inmenso problema de desplazar (y no simplemente negar), en la inscripción psicológica de su cuerpo, su encarcelamiento dentro de la pasión legítima con un solo hombre. En el contexto inmediato, su acto se convirtió en absurdo, un caso de delirio más que de salud mental. El gesto desplazante –esperar a tener la menstruación– es una primera subversión del interdicto contra el derecho de

157 Una posición contra la nostalgia como base de la producción ideológica contrahegemónica no aboga por su uso negativo. Dentro de la complejidad de la economía política contemporánea, sería, por ejemplo, altamente cuestionable tratar de persuadir de que el crimen por parte de la clase trabajadora india de quemar jóvenes mujeres en el día de su boda que aportan una dote insuficiente y de disfrazar posteriormente el asesinato en suicidio, es un uso o abuso de la tradición del suicidio-*sati*. Lo máximo que se puede reclamar es que se trata de un desplazamiento en la cadena de la semiosis con el sujeto femenino como significante, que nos llevaría de vuelta a la narrativa que hemos estado cartografiando. Sin duda debe trabajarse para detener *de cualquier manera* el crimen de quemar a esas jóvenes en el día de su boda. Si, en cambio, ese trabajo se realiza por una no examinada nostalgia o su opuesto, se asistirá activamente a la sustitución de la raza/ethnos o simplemente genitalismo como significante en lugar del sujeto femenino. La primera parte de este párrafo no se encuentra en A, pero sí en B y en C.

la viuda que tiene la menstruación para autoinmolarse; la viuda no limpia debe esperar, públicamente, hasta el baño purificante del cuarto día, cuando ya ha desaparecido la menstruación, para reclamar su dudoso privilegio.

En esta lectura, el suicidio de Bhubaneswari Bhaduri fue una no enfática, *ad hoc*, reescritura subalterna del texto social del suicidio-*sati* y de la descripción hegemónica de la Durga hirviente, luchadora y familiar. Las emergentes posibilidades disidentes de esa descripción hegemónica de la madre luchadora están bien documentadas y son muy recordadas popularmente a través del discurso de los líderes y participantes masculinos en el movimiento por la Independencia. El subalterno como hembra no puede ser ni oído ni leído.

Conozco la vida y la muerte de Bhubaneswari a través de conexiones familiares. Antes de investigarlas más a fondo, le pedí a una mujer bengalí, filósofa y especialista en sánscrito cuya primera producción intelectual es casi idéntica a la mía, que iniciara el proceso. Dos respuestas: (a) ¿Por qué, cuando sus dos hermanas, Saileswari y Raseswari, llevaban unas vidas tan completas y plenas, estás interesada en la desafortunada Bhubaneswari? (b) Pregunté a sus nietas. Parece que fue un caso de amor ilícito.

---

158 Antes de este ejemplo hay en A un párrafo que extiende la reflexión sobre las nostalgias sospechosas que en B y C ha pasado a formar parte de la nota al pie de la página anterior. Hay, además, en A y B una reflexión sobre el ejemplo de Bhubaneswari Baduri que ha desaparecido en C. En A forma parte del texto normal; en B es un paréntesis: «(It should be therefore understood that) The example I offer here is not a plea for some violent Hindu sisterhood of self-destruction. The definition of the British Indian as Hindu in Hindu law is one of the marks of the ideological war of the British against the Islamic Mughal rulers of India; a significant skirmish in that as yet unfinished war was the division of the subcontinent. Moreover, in my view, individual examples of this sort are tragic failures as models of interventionist practice, since I question the production of models as such. On the other hand, as objects of discourse analysis for the non-self-abdicating intellectual, they can illuminate a section of the social text, in however haphazard a way» (307 B; 219 A) [«(Debe, por tanto, entenderse que] El ejemplo que ofrezco no es una plegaria por alguna violenta hermandad hindú de la autodestrucción. La definición del indio británico como hindú en la ley hindú es una de las huellas de la lucha ideológica de los británicos contra los dirigentes islámicos Mulás de la India; un significante episodio, en cuanto guerra todavía no acabada, fue la división del subcontinente. Más aún, en mi opinión, los ejemplos individuales de esta clase son trágicos errores como modelos de práctica intervencionista, ya que cuestiono la producción de modelos como tal. Por otra parte, como objetos de análisis del discurso para el intelectual no autoabdicante, pueden iluminar una sección del texto social, siquiera de una forma azarosa»].

Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡el subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado.[159]

En[160] los años pasados entre la publicación de la segunda parte de este capítulo en forma de ensayo y esta revisión, me he beneficiado mucho de algunas respuestas públicas a mi texto. Me voy a referir a dos de ellas: «Can the Subaltern Vote?» y «Silencing Sycorax».[161]

Tal y como he estado insistiendo, Bhubaneswari Bhaduri no fue una verdadera «subalterna». Era una mujer de clase media, con acceso, si bien clandestino, al movimiento burgués por la Independencia. En efecto la Rani de Sirmur, con su pretensión de nacimiento elevado, no fue una subalterna en absoluto. Según me parece, parte de lo que he argumentado en este capítulo es que la intercepción de la mujer en cuanto a su exigencia de subalternidad puede ser delimitado a través de estrictas líneas de definición en virtud de su mutismo debido a circunstancias heterogéneas. Gulari no puede hablarnos porque la «historia» del patriarcado indígena solo dejaría constancia de su funeral y de la historia colonial si la necesitara como instrumento incidental. Bhubaneswari trató de «hablar» convirtiendo su cuerpo en un texto de mujer/escritura. La pasión inmediata de mi declaración «el subalterno no puede hablar» proviene de la desesperación de que, en su propia familia, entre las mujeres, en no más de cincuenta años, su intento ha fracasado. No estoy descargando la culpa de ese mutismo en las

159 Hay una diferencia importante que separa los manuscritos A y B de C. En los primeros, y tras el ejemplo de Bhubaneswari Baduri, Spivak escribe: «The subaltern cannot speak» seguido del texto que a continuación ofrezco. Sin embargo, en C, nos encontramos ante un metatexto explicativo de la frase escrita en A y B, en la que nos explica la razón por la que escribió esa frase, con la advertencia siguiente: «Fue un comentario inapropiado» [«It was an inadvisable remark»]. En el prólogo analizo este desplazamiento. He aquí el texto que sigue a la famosa sentencia: «There is no virtue in global laundry lists with "woman" as a pious item. Representation has not withered away. The female intellectual as intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish» (308 B, 220 A) [«No hay virtud en las listas de la lavandería global con la mujer como elemento piadoso. La representación no ha periclitado. La intelectual femenina en cuanto intelectual tiene una tarea delimitada que no debe rechazar con desdén»].

160 Tal y como resulta fácil imaginar, a partir de aquí y hasta el final es un añadido de C que no se encuentra ni en B ni en A.

161 Leerom Medovoi et al.: «Can the Subaltern Vote?», *Socialist Review*, vol. 20, nº 3 (julio-septiembre de 1990), pp. 133-149; y Abena P. A. Busia: «Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female», en *Cultural Critique*, nº 14 (invierno de 1989-1990), pp. 81-104.

autoridades coloniales, como Busia parece pensar: «"Can the Subaltern Speak?" de Gayatri Spivak, cuya sección 4 es una explicación forzosa del papel de la desaparición en el caso de las mujeres indias en la historia legal británica.»[162]

Estoy subrayando, más bien, dado el silenciamiento de sus propias nietas más emancipadas, una nueva actitud. Puede añadirse a ello dos nuevos grupos: uno, la multiculturalista liberal de la academia metropolitana, las nietas de Susan Barton; como sigue:

Como he reiterado a lo largo de mi texto, pienso que es importante admitir nuestra complicidad en el mutismo, con el fin precisamente de ser más efectivos en el largo camino. Nuestro trabajo no puede tener éxito si nos servimos siempre de un chivo expiatorio. El investigador emigrante poscolonial se ve afectado por las formaciones sociales coloniales. Busia enfatiza una nota positiva para un futuro trabajo cuando subraya que, después de todo, soy capaz de leer el caso de Bhubaneswari, y por eso, de alguna manera, ella ha hablado. Tiene razón, por supuesto. Toda habla, incluso la más aparentemente inmediata, supone un desciframiento distanciado por parte de otro, que es, en el mejor de los casos, una elección. En eso consiste el habla.

Admito este punto teórico, y también admito la importancia práctica, para uno mismo y para otros, de ser optimista acerca del trabajo futuro. Sin embargo, el desciframiento de una incógnita, muchos años después, por parte de otro en una institución académica (un conocimiento de una factoría-de-producción, se quiera o no se quiera) no debe ser demasiado rápidamente identificado con el «hablar» del subalterno. No es una mera tautología decir que el subalterno colonial o poscolonial se define en los términos de un ser del otro lado de la diferencia, de una fractura epistemológica, o incluso de otros grupos entre los colonizados. ¿Qué está en juego cuando insistimos en que el subalterno habla?

En «Can the Subaltern Vote?» los tres autores aplican el problema al «habla política». Me parece que es una manera fructífera de extender mi análisis del habla subalterna a la arena colectiva. El acceso a la «ciudadanía» (sociedad civil) a través de la conversión en votante (en la nación) constituye, en efecto, el circuito simbólico de la proyección de la subalternidad hacia la hegemonía. Este terreno, siempre en negociación entre la liberación nacional y la globalización, permite examinar el carácter del voto mismo como convención performativa presentada como «habla» constatativa del sujeto subalterno. Forma parte de mis preocupaciones habituales ver cómo este conjunto es manipulado para legitimar la

162 Abena P. A. Busia: «Silencing», op. cit., p. 102.

globalización; pero esto es algo que se encuentra más allá de este libro. Permítasenos limitarnos al campo de la prosa académica y avanzar tres puntos:

1. Simplemente por el hecho de ser poscolonial o miembros de una minoría étnica, no somos ya «subalternos». Esta palabra está reservada solo para la heterogeneidad del espacio descolonizado.
2. Cuando se establece una línea de comunicación entre un miembro de grupos subalternos y los circuitos de la ciudadanía o institucionalidad, el subalterno ha sido introducido en el largo camino hacia la hegemonía. A menos que queramos ser puristas o primitivistas románticos respecto a la «preservación de la subalternidad» –una contradicción en términos– se trata de algo absolutamente deseable (no hace falta decir que el acceso museificado o curricularizado al origen étnico –otra batalla que debe ser librada– no es lo mismo que preservar la subalternidad). Recordar esto nos permite sentir orgullo por nuestro trabajo sin hacer exigencias misioneras.
3. Estas superficies huella-estructura (borramiento en el descubrimiento) como emociones trágicas del activista político no surgen fuera del utopismo superficial, sino fuera de las profundidades de lo que Bimal Krishna Matinal ha denominado «amor moral». Mahasweta Devi, que es una infatigable activista, documenta esta emoción con exquisito cuidado en «Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha».

Y finalmente el tercer grupo: la hija mayor de la hija mayor de la hija mayor de la hermana mayor de Bhubaneswari es una nueva emigrante en Estados Unidos. Y ha sido promovida recientemente a una posición ejecutiva en una multinacional cuyo centro estará en Estados Unidos. Será de una gran ayuda en el mercado emergente del sudeste asiático precisamente porque ella forma parte de la diáspora del sur y está bien situada.

> Para Europa, el momento en el que el nuevo capitalismo superó al viejo puede ser establecido con gran precisión: fue a principios del siglo XX [...] [con] el boom a finales del siglo XIX y la crisis de 1900-1903 [...] los grupos de control se convirtieron en una de las bases de toda la vida económica. El capitalismo se había transformado en imperialismo.[163]

163 V. I. Lenin: *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism: A Popular Outline*. Londres: Plutto Press, 1996, pp. 15, 17.

El programa de la financiación global de nuestros días lleva a tal cambio. Bhubaneswari luchó por la liberación nacional. Su biznieta trabaja para el Nuevo Imperio. Esto es también un silenciamiento histórico del subalterno. Cuando las noticias relativas a la promoción de esta joven llegaron a la familia en medio del júbilo general, no pude evitar comentarle al miembro femenino de más edad: «Bhubaneswari –su apodo había sido Talu– se colgó en vano», pero no lo hice en una voz demasiado alta. ¿Causa alguna sorpresa que esta joven sea una multiculturalista convencida, crea en el nacimiento natural y vista solo prendas de algodón?

El Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), en el marco de la primera edición del Programa de Estudios Independientes (PEI), organizó del 25 al 27 de enero de 2006 el seminario *Feminismo y deconstrucción* a cargo de Gayatri Chakravorty Spivak. Esta actividad fue organizada con la colaboración del Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, el Centre Dona i Literatura, y la Cátedra UNESCO Mujeres, desarrollo y culturas (Universidad de Barcelona) y con la participación del Grupo de investigación Cuerpo y Textualidad (Universidad Autónoma de Barcelona). Este volumen tiene su origen en ese seminario.



Título original: "Can the Subaltern Speak?", traducido y publicado con permiso de la autora y del editor de *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 248-311, copyright ©1999 by the President and Fellows of Harvard College.

Concepto: Jorge Ribalta
Edición: Clara Plasencia
Coordinación editorial y edición: Ana Jiménez Jorquera
Diseño gráfico: Laura Meseguer
Corrección de los textos: Susana Pellicer
Impresión: Igol



Museu d'Art Contemporani de Barcelona
Plaça dels Àngels, 1
08001 Barcelona
www.macba.cat
publicacions@macba.cat

Tipografías: DTL Paradox y FF Balance
Papel: Freelife Vellum White de 125 y 260 g/m²

ISBN: 978-84-92505-15-9
Depósito legal: B-31.072-09
Impreso en España - Printed in Spain







Este libro recoge la traducción de uno de los textos que marcó un antes y un después dentro de la crítica poscolonial y, en general, dentro de la crítica contemporánea: «Can the Subaltern Speak?» de Gayatri Chakravorty Spivak. Nadie que se interese por los problemas del género, la raza o la clase puede permanecer ajeno a las provocativas tesis que presenta Spivak en este texto, el cual dio lugar a uno de los debates más encendidos que ha llegado hasta nuestros días. MANUEL ASENSI PÉREZ ha realizado la traducción de este texto y lo ha acompañado de un aparato crítico de notas que pretenden hacer accesible un discurso, a veces críptico, al lector en general. Al mismo tiempo, ha escrito un prólogo que tiene un doble fin: clarificar las ideas del ensayo de Spivak y prolongar el debate más allá de los límites de una disciplina humanística.

